Georg Lukács, filósofo e crítico literário húngaro de origem judaica, nasceu em 13 de abril de 1885 em Budapeste, onde morreu em 1970. Após o doutorado em letras em 1909, vai para Heidelberg, onde prossegue suas pesquisas. Em 1917, volta à Hungria. Adere ao partido comunista em 1918, tornando-se comissário do povo para Educação Nacional na Comuna de 1918. Depois de emigrar para Viena e Moscou, volta à Hungria em 1945, onde é nomeado professor da Universidade de Budapeste e membro da Academia de Ciências. Violentamente criticado em 1949 em razão de suas posições ideológicas, abandona toda atividade pública até outubro de 1956, quando assume o Ministério da Educação Nacional no governo revolucionário de Imre Nagy. Deportado para a Romênia, é autorizado, alguns meses mais tarde, a voltar para a Hungria, onde se dedica até sua morte à atividade científica. Lukács é geralmente considerado o fundador da estética marxista. Ele aplicou suas teorias ao estudo da obra de escritores como Balzac, Stendhal, Zola, Goethe, Thomas Mann, Tolstói, Dickens etc. Suas obras mais importantes são: *A alma e suas formas* (1910), *A teoria do romance* (1920), *História e consciência de classe* (1923), *O romance histórico* (1947), *Balzac, Stendhal, Zola* (1949), *A destituição da razão* (1954), *Especificidade da estética* (1965).

Georg Lukács

História e Consciência de Classe

Estudos sobre a dialética marxista

Tradução
RODNEI NASCIMENTO

Revisão da tradução
KARINA JANNINI

Martins Fontes
São Paulo 2003

Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título
GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN.

1ª edição
outubro de 2003

Tradução
RODNEI NASCIMENTO

Revisão da tradução
Karina Jannini
Acompanhamento editorial
Luzia Aparecida dos Santos
Revisões gráficas
Adriana Cristina Bairrada
Solange Martins
Dinarte Zorzanelli da Silva
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lukács, György, 1885-1971.
História e consciência de classe : estudos sobre a dialética marxista / Georg Lukács ; tradução Rodnei Nascimento ; revisão da tradução Karina Jannini. – São Paulo : Martins Fontes, 2003. – (Tópicos)

Título original: Geschichte Und Klassenbewusstsein.
Bibliografia.
ISBN 85-336-1925-1

1. Classes sociais 2. Consciência de classe 3. Materialismo dialético 4. Materialismo histórico 5. Proletariado 6. Socialismo I. Título. II. Série.

03-5726 CDD-305.5

Índices para catálogo sistemático:
1. Consciência de classe : Socialismo : Sociologia 305.5

SUMÁRIO

Nota a esta edição VII
Prefácio (1967) 1
Prefácio (1922) 51

O que é marxismo ortodoxo? 63
Rosa Luxemburgo como marxista 105
Consciência de classe 133
A reificação e a consciência do proletariado 193
I. O fenômeno da reificação 194
II. As antinomias do pensamento burguês 240
III. O ponto de vista do proletariado 308
A mudança de função do materialismo histórico . 413
Legalidade e ilegalidade 465
Notas críticas sobre a *Crítica da Revolução Russa*, de Rosa Luxemburgo 489
Observações metodológicas sobre a questão da organização 523

Índice onomástico 595

A Gertrud Borstieber

NOTA A ESTA EDIÇÃO

A edição original em que se baseia esta tradução segue o texto da edição *Georg Lukács, Obras Completas, vol. 2, História e consciência de classe, Primeiros escritos II, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1968*. Ambàs as edições permanecem inalteradas em relação à primeira, publicada pela Malik Verlag, Berlim, 1923.

Para esta edição (da coleção Luchterhand), as referências de Lukács, em notas de rodapé, aos textos de Marx e Engels foram organizadas pela primeira vez de acordo com a edição *Karl Marx und Friedrich Engels, Werke* [Karl Marx e Friedrich Engels, Obras], organizada pelo *Instituto de marxismo-leninismo* junto ao Comitê Central (ZK) do Partido Socialista Unificado da Alemanha (SED), Berlim, 1957 ss.

PREFÁCIO (1967)

Num antigo esboço autobiográfico de 1933[1] chamei o meu primeiro percurso intelectual de "Meu caminho para Marx". Os escritos reunidos neste volume[2]

1. In: *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Aufbau, Berlim, 1955, pp. 225-31; reimpresso em G. Lukács, *Schriften zu Ideologie und Politik*, P. Ludz (org.), Luchterhand, Neuwied, 1967, pp. 323-9.

2. *Frühschriften II, Werkausgabe*, Neuwied, 1968, vol. 2. Esse volume, para o qual o prefácio foi redigido, contém ainda, além de "História e consciência de classe", os seguintes ensaios: "Tatik und Ethik" ["Tática e ética"], "Rede auf dem Kongress der Jungarbeiter" ["Discurso por ocasião do congresso de jovens operários"], "Rechtsordnung und Gewalt" ["Ordem jurídica e poder"], "Die Rolle der Moral in der kommunistische Produktion" ["O papel da moral na produção comunista"], "Zur Frage des Parlamentarismus" ["Sobre a questão do parlamentarismo"], "Die moralische Sendung der kommunistischen Partei" ["A missão moral do Partido Comunista"], "Opportunismus und Putschismus" ["Oportunismo e golpismo"], "Die Krise des Syndikalismus in Italien" ["A crise do sindicalismo na Itália"], "Zur Frage der Bildungsarbeit" ["Sobre a questão do trabalho de formação"], "Spontaneität der Massen – Aktivität der Partei" ["Espontaneidade das massas – Atividade do partido"], "Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative" ["Questões organizacionais da iniciativa revolucionária"], "Noch einmal Illusionspolitik" ["Mais uma

abrangem meus anos de aprendizado do marxismo. Ao publicar os documentos mais importantes dessa época (1918-1930), minha intenção é justamente enfatizar seu caráter experimental, e de modo algum conferir-lhes um significado atual na disputa presente em torno do autêntico marxismo. Pois, diante da grande incerteza que reina hoje quanto à compreensão do seu conteúdo essencial e duradouro e do seu método permanente, essa clara delimitação é um mandamento da integridade intelectual. Por outro lado, as tentativas de compreender corretamente a essência do marxismo podem, ainda hoje, ter uma certa importância documental, se se adotar um comportamento suficientemente crítico tanto em relação a essas tentativas como em relação à situação presente. Por isso, os escritos aqui reunidos iluminam não apenas os estágios intelectuais do meu desenvolvimento pessoal, mas mostram, ao mesmo tempo, as etapas do itinerário geral, que não devem ser de todo sem importância, tomando-se a devida distância crítica, inclusive em relação ao entendimento da situação presente e ao avanço a partir da base fornecida por elas.

vez a política da ilusão"], "Lenin – Studie über den Zusammenhang seiner Gedanker" ["Lênin – estudo sobre a coerência dos seus pensamentos"], "Der Triumph Bernsteins" ["O triunfo de Bernstein"], "N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus" ["N. Bukharin: teoria do materialismo histórico"], "Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen" ["A nova edição das cartas de Lassale"], "K. A. Wittfogel: Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft" ["K. A. Wittfogel: a ciência da sociedade burguesa"], "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik" ["Moses Hess e o problema da dialética idealista"], "O. Spann: kategorienlehre" ["O. Spann: doutrina das categorias"], "C. Schmitt: Politische Romantik" ["C. Schmitt: romantismo político"], "Blum-Thesen" ["Teses de Blum"].

Naturalmente é impossível, para mim, caracterizar corretamente minha posição a respeito do marxismo por volta de 1918, sem remeter brevemente à sua pré-história. Conforme destaquei no esboço autobiográfico citado acima, já no colégio havia lido alguma coisa de Marx. Mais tarde, por volta de 1908, ocupei-me inclusive de *O capital*, a fim de encontrar um fundamento sociológico para minha monografia sobre o drama moderno[3]. Nessa época, meu interesse estava voltado para o Marx "sociólogo", visto em grande medida pelas lentes metodológicas de Simmel e Max Weber. No período da Primeira Guerra Mundial, iniciei novamente os estudos sobre Marx, desta vez, porém, guiado por interesses filosóficos gerais e influenciado predominantemente por Hegel, e não mais pelos pensadores contemporâneos. Por certo, esse efeito de Hegel também era conflitante. Por um lado, Kierkegaard havia desempenhado em minha juventude um papel considerável; nos anos que antecederam imediatamente a guerra, em Heidelberg, quis até mesmo tratar em ensaio monográfico sua crítica a Hegel. Por outro, as contradições das minhas concepções políticas e sociais levavam-me a uma relação intelectual com o sindicalismo, sobretudo com a filosofia de G. Sorel. Eu aspirava a ultrapassar o radicalismo burguês, mas repugnava-me a teoria socialdemocrata (sobretudo a de Kautsky). Ervin Szabó, líder intelectual da oposição húngara de esquerda no interior da socialdemocracia, despertou meu interesse por Sorel. Durante a guerra, entrei em contato com as obras

3. *Enturcklungsgeschichte des modernen Dramas*, Budapeste, 1911 (em húngaro), 2 volumes.

de Rosa Luxemburgo. Disso tudo surgiu um amálgama de teorias internamente contraditório que foi decisivo para o meu pensamento no período de guerra e nos primeiros anos do pós-guerra.

Creio que nos afastaríamos da verdade dos fatos se reduzíssemos, "à maneira das ciências do espírito", as contradições flagrantes desse período a um único denominador e construíssemos um desenvolvimento intelectual imanente e orgânico. Se a Fausto é permitido abrigar duas almas em seu peito, por que uma pessoa normal não pode apresentar o funcionamento simultâneo e contraditório de tendências intelectuais opostas quando muda de uma classe para outra em meio a uma crise mundial? Pelo menos no que me concerne e até onde posso me recordar desses anos, em meu universo intelectual relativo a esse período, encontro, de um lado, tendências simultâneas de apropriação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas.

Ao ler os artigos que escrevi nessa época, vejo confirmada essa simultaneidade de oposições abruptas. Quando penso, por exemplo, nos ensaios de caráter literário desse período, pouco numerosos e pouco significativos, considero que muitas vezes excedem em idealismo agressivo e paradoxal meus trabalhos anteriores. Mas, ao mesmo tempo, seguem também o processo irresistível de assimilação do marxismo. Se agora vejo nesse dualismo desarmonioso a linha fundamental que caracteriza minhas idéias nesses anos, não se deve, a partir disso, concluir o extremo oposto, um quadro em preto-e-branco, como se um bem revolucionário em luta contra os resíduos do mal burguês esgotasse a dinâmica

dessa oposição. A passagem de uma classe para uma outra, especificamente para a sua inimiga, é um processo muito mais complicado. Nele, posso constatar em mim mesmo, retrospectivamente, que a atitude em relação a Hegel, o idealismo ético com todos os seus elementos românticos anticapitalistas também traziam consigo algo de positivo para minha concepção de mundo, tal como nasceu dessa crise. Mas isso, naturalmente, apenas depois que esses elementos foram superados como tendências dominantes ou simplesmente co-dominantes e se tornaram – modificados várias vezes em seu fundamento – elementos de uma nova concepção do mundo doravante unitária. Talvez seja este o momento de constatar que até mesmo meu conhecimento íntimo do mundo capitalista entrou na nova síntese como elemento parcialmente positivo. Nunca incorri no erro de me deixar impressionar pelo mundo capitalista, o que diversas vezes pude observar em muitos operários e intelectuais pequeno-burgueses. O ódio cheio de desprezo que sentia desde os tempos de infância pela vida no capitalismo preservou-me disso.

A confusão, porém, nem sempre é caos. Ela contém tendências que, embora algumas vezes possam reforçar temporariamente as contradições internas, movem-na, em última análise, para a sua resolução. A ética, por exemplo, impele à prática, ao ato e, assim, à política. Esta, por sua vez, impele à economia, o que leva a um aprofundamento teórico e, por fim, à filosofia do marxismo. Trata-se, naturalmente, de tendências que se desdobram apenas de maneira lenta e irregular. Tal orientação começou a se manifestar já no decorrer da guerra, após a eclosão da Revolução Russa. *A teoria do*

romance nasceu ainda num estado de desespero geral, tal como descrevi no prefácio à nova edição[4]. Não é de admirar, portanto, que o presente se manifeste nele como o estado fichteano do pecado consumado, e a perspectiva de uma saída assuma um caráter puramente utópico e vazio. Somente com a Revolução Russa inaugurou-se, inclusive para mim, uma perspectiva de futuro na própria realidade; já com a derrocada do czarismo e ainda mais com a do capitalismo. Nosso conhecimento dos fatos e princípios era então muito reduzido e pouco confiável, mas, apesar disso, vislumbrávamos que – finalmente! finalmente! – um caminho para a humanidade sair da guerra e do capitalismo havia sido aberto. Obviamente, embora nos lembremos desse entusiasmo, não devemos embelezar o passado. Eu também vivenciei – e refiro-me exclusivamente a mim mesmo – uma curta transição: minha última hesitação diante da decisão definitiva e irrevogável levou-me, temporariamente, a uma apologia intelectual fracassada, adornada de argumentos abstratos e de mau gosto. A decisão, no entanto, não podia ser adiada. O pequeno ensaio *Tática e ética* revela suas motivações humanas internas.

Sobre os poucos ensaios do período da República Soviética húngara e dos seus preparativos não há muito o que dizer. Estávamos todos muito pouco preparados intelectualmente – inclusive eu, talvez menos ainda do que todos – para dar conta das grandes tarefas que se impunham; procurávamos substituir com entusiasmo o conhecimento e a experiência. Menciono apenas um fato muito importante a título de ilustração: mal conhecíamos a teoria da revolução de Lênin e os desenvolvimentos essenciais que fizera nessa área do marxismo. Nessa época, apenas poucos artigos e panfletos eram traduzidos e acessíveis para nós, e, daqueles que haviam participado da Revolução Russa, alguns se mostravam pouco dotados teoricamente (como Szamuely), outros se encontravam fortemente influenciados pela oposição russa de esquerda (como Béla Kun). Somente quando emigrei para Viena pude tomar conhecimento mais profundo das teorias de Lênin. Desse modo, nessa época meu pensamento era permeado por um dualismo antitético. Por um lado, não fui capaz de tomar uma posição a princípio correta contra os erros oportunistas graves e funestos da política de então, por exemplo, contra a solução puramente socialdemocrata da questão agrária. Por outro, minhas próprias tendências intelectuais empurravam-me numa direção utópica e abstrata no campo da política cultural. Hoje, quase meio século depois, fico surpreso ao constatar que conseguimos criar nesse domínio coisas relativamente duradouras. (Para ficar no campo da teoria, gostaria de ressaltar que os dois ensaios "O que é marxismo ortodoxo?" e "A mudança de função do materialismo histórico" ganharam sua primeira versão já nesse período. Embora tenham sido reelaborados para *História e consciência de classe*, mantive sua orientação fundamental.)

Minha emigração para Viena marcou sobretudo o início de um período de estudo, principalmente no que se refere ao contato com as obras de Lênin. Um apren-

4. 2ª ed., Luchterhand, Neuwied, 1963, p. 5; como também a 3ª ed., 1965.

dizado que, por certo, não se desligava em nenhum instante da atividade revolucionária. Tratava-se, acima de tudo, de revigorar a continuidade do movimento operário revolucionário na Hungria: era preciso encontrar palavras de ordem e medidas que parecessem apropriadas para conservar e reforçar sua fisionomia mesmo durante o Terror Branco; refutar as calúnias da ditadura (fossem elas puramente reacionárias ou socialdemocratas) e, simultaneamente, encetar uma autocrítica marxista da ditadura proletária. Paralelamente, fomos levados em Viena pela corrente do movimento revolucionário internacional. Naquele período, a imigração húngara era talvez a mais numerosa e a mais dividida, mas não a única. Muitos emigrantes dos Bálcãs e da Polônia viviam provisoriamente, ou definitivamente, em Viena, que, além disso, era um lugar de passagem internacional, onde tínhamos contatos constantes com comunistas alemães, franceses, italianos etc. Nessas circunstâncias, não é de estranhar que tenha nascido a revista *Kommunismus*, que durante algum tempo se tornou o principal órgão das correntes de extrema-esquerda na III Internacional. Ao lado de comunistas austríacos, imigrantes húngaros e polacos que constituíam o núcleo interno de colaboradores permanentes, simpatizavam com os seus esforços a extrema-esquerda italiana, como Bordiga e Terracini, e holandeses, como Pannekoek e Roland Holst etc.

O dualismo das minhas atitudes não somente atingiu o seu apogeu nessas circunstâncias como também se cristalizou numa estranha díade de teoria e prática. Enquanto membro do coletivo interno de *Kommunismus*, participei ativamente da elaboração de uma linha

teórica e política de "esquerda". Esta se baseava na convicção, ainda muito viva na época, de que a grande onda revolucionária que em breve deveria conduzir o mundo inteiro, ou pelo menos a Europa inteira, ao socialismo de maneira alguma passaria por um refluxo após as derrotas da Finlândia, da Hungria e de Munique. Acontecimentos como o golpe de estado de Kapp, as ocupações de fábricas na Itália, a guerra entre União Soviética e Polônia e até a Ação de Março na Alemanha reforçavam-nos a convicção de que a revolução mundial se aproximava rapidamente, de que em breve todo o mundo civilizado se remodelaria totalmente. Naturalmente, quando se fala do sectarismo nos anos 20, não se deve pensar naquela espécie desenvolvida pela prática estalinista. Esta pretende, acima de tudo, proteger as relações de força estabelecidas contra qualquer reforma. É conservadora nas suas finalidades e burocrática nos seus métodos. O sectarismo dos anos 20 tinha, pelo contrário, objetivos messiânicos e utópicos, e os seus métodos baseavam-se em tendências fortemente antiburocráticas. As duas orientações só têm em comum o nome pelo qual são designadas e internamente representam oposições hostis. (Por certo é verdade que já na III Internacional Zinoviev e seus discípulos tinham introduzido hábitos burocráticos, como também é verdade que, durante os seus últimos anos de doença, Lênin estava muito preocupado em encontrar um modo para combater a burocratização crescente e espontânea da República Soviética com base na democracia proletária. Mas nisso também se vê a oposição entre o sectarismo de hoje e o de então. Meu ensaio sobre as questões de organização no Parti-

do Húngaro dirigia-se contra a teoria e a prática do discípulo de Zinoviev, Béla Kun.)

Nossa revista queria servir ao sectarismo messiânico, elaborando os métodos mais radicais sobre todas as questões, proclamando uma ruptura total, em todos os domínios, com todas as instituições, formas de vida, entre outras coisas, do mundo burguês. Isso contribuiria para fomentar na vanguarda, nos partidos comunistas e nas organizações comunistas juvenis uma consciência de classe autêntica. Meu ensaio polêmico contra a participação nos parlamentos burgueses é um exemplo típico dessa tendência. Seu destino – a crítica de Lênin – fez com que eu pudesse dar o primeiro passo na superação do sectarismo. Lênin apontava para a distinção decisiva, ou melhor, para o paradoxo de que uma instituição pode ser considerada obsoleta do ponto de vista da história universal – como o Parlamento, que se tornou obsoleto nas mãos dos sovietes –, mas nada a impede de participar taticamente da história; pelo contrário. Essa crítica, cujo acerto reconheci imediatamente, obrigou-me a vincular minhas perspectivas históricas de maneira mais sutil e menos direta à tática momentânea. Nessa medida, ela significa o início da mudança nas minhas concepções, todavia no interior de uma visão de mundo que ainda permanece essencialmente sectária. Isso se revela um ano depois, quando, embora entrevendo algumas falhas táticas na Ação de Março, continuei a aprová-la de maneira acrítica e sectária como um todo.

É precisamente nesse instante que o dualismo conflitante irrompe, tanto objetiva como internamente, em minhas antigas concepções políticas e filosóficas. Enquanto na vida internacional eu podia experimentar livremente toda a paixão intelectual do meu messianismo revolucionário, o movimento comunista que se organizava progressivamente na Hungria me colocava diante de decisões cujas conseqüências gerais e pessoais, futuras e imediatas, eu tinha de conhecer em pouco tempo e transformar em fundamento de decisões subseqüentes. Obviamente, essa era a minha situação na República Soviética húngara. E a necessidade de direcionar o pensamento não somente para perspectivas messiânicas impunha também algumas decisões realistas, tanto no Conselho Popular para Educação como na divisão, por cuja direção política eu era responsável. A confrontação com os fatos, a obrigação de examinar aquilo que Lênin chamava de "o próximo elo da corrente", passaram a ser incomparavelmente mais imediatas e intensas do que antes em minha vida. A aparência puramente empírica do conteúdo de tais decisões foi o que acabou por provocar vastas conseqüências para minha posição teórica. Esta tinha de se apoiar em situações e tendências objetivas. Se a intenção era chegar a uma decisão essencialmente bem fundamentada, nunca se poderia permanecer na reflexão dos fatos imediatos; antes, seria preciso esforçar-se sempre para descobrir aquelas mediações, muitas vezes ocultas, que conduziram a tal situação e, sobretudo, tentar prever aquelas que provavelmente nasceriam dela e determinariam a práxis posterior. A vida me impingia, portanto, uma conduta intelectual que muitas vezes se opunha ao meu messianismo revolucionário, idealista e utópico.

O dilema se intensifica ainda mais pelo fato de que, na liderança de oposição dentro do Partido Húngaro,

encontrava-se um sectarismo de tipo moderno e burocrático, dirigido pelo grupo de Béla Kun, discípulo de Zinoviev. No plano puramente teórico, eu poderia ter refutado suas concepções como as de uma pseudo-esquerda. Na prática, porém, suas propostas só podiam ser combatidas por um apelo à realidade cotidiana, muitas vezes extremamente prosaica e vinculada apenas por mediações muito distantes às grandes perspectivas da revolução mundial. Como em tantas ocasiões da minha vida, tive dessa vez mais uma felicidade pessoal: à frente da oposição contra Kun estava Eugen Landler, um homem não apenas de elevada inteligência, sobretudo prática, mas também com muita inclinação para problemas teóricos que estivessem realmente ligados à práxis revolucionária, mesmo que por mediações muito distantes; um homem cuja atitude interna mais profunda era determinada por sua ligação íntima com a vida das massas. Seu protesto contra os projetos burocráticos e aventureiros de Kun convenceram-me logo no primeiro momento, e quando eclodiu a luta entre as facções estive sempre ao seu lado. Sem poder entrar aqui nos detalhes dessas lutas internas do partido, nem mesmo nas mais importantes e, muitas vezes, também teoricamente interessantes, quero apenas chamar a atenção para o fato de que a cisão metodológica no meu pensamento se agravou numa cisão prática e teórica: nas grandes questões internacionais da revolução, eu permanecia adepto das tendências de extrema-esquerda, ao passo que, como membro da direção do Partido Húngaro, tornei-me um adversário obstinado do sectarismo de Kun. Isso ficou particularmente flagrante na primavera de 1921. Internamente, como seguidor de Landler, eu defendia uma política energicamente anti-sectária e, ao mesmo tempo, no plano internacional, era um adepto teórico da Ação de Março. Dessa maneira, a simultaneidade de tendências opostas atingia seu ponto culminante. Com o aprofundamento das diferenças dentro do Partido Húngaro e com o início de uma mobilização própria do operariado radical na Húngria, naturalmente cresceu também em meu pensamento a influência das tendências teóricas resultantes desses acontecimentos, sem, contudo, alcançar uma superioridade que fosse determinante em relação às demais, embora a crítica de Lênin tivesse abalado fortemente minhas convicções sobre a Ação de Março.

História e consciência de classe surgiu nesse período de transição profundamente crítico. A redação é do ano de 1922 e consiste, em parte, na reelaboração de textos mais antigos; além daqueles já mencionados, faz parte do volume o texto sobre "Consciência de classe" (escrito em 1920). Os dois ensaios sobre Rosa Luxemburgo, assim como "Legalidade e ilegalidade", foram incluídos na seleção sem nenhuma modificação essencial. Totalmente inéditos são, portanto, os dois importantes estudos e sem dúvida decisivos: "A reificação e a consciência do proletariado" e "Observações metodológicas sobre a questão da organização". (A este último serviu como estudo prévio o ensaio "Questões organizacionais da iniciativa revolucionária", publicado em 1921, imediatamente após a Ação de Março, na revista *Die Internationale*.) De maneira que *História e consciência de classe*, em relação ao conjunto da obra, é o desfecho que resume meu desenvolvimento desde os últi-

mos anos da guerra. Um desfecho, no entanto, que pelo menos em parte já continha tendências de um estágio de transição para uma clareza maior, embora essas tendências não pudessem se manifestar efetivamente.

Essa luta não resolvida de orientações intelectuais opostas, das quais nem sempre se pode falar em vitoriosos ou derrotados, ainda hoje torna difícil uma caracterização e avaliação unitárias desse livro. Não obstante, é preciso destacar brevemente pelo menos os seus motivos dominantes. O que se nota, sobretudo, é que *História e consciência de classe* representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas conseqüências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista aquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza. Já antes da Primeira Guerra, marxistas de orientações bastante distintas, como Max Adler e Lunatscharski, defendiam essa tendência. Em nossos dias, deparamos com ela – provavelmente não sem a influência de *História e consciência de classe* – sobretudo no existencialismo francês e em seu ambiente intelectual. Meu livro assume uma posição muito firme nessa questão; em diversas passagens, a natureza é considerada como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante. Os nomes dos

representantes dessa tendência já indicam que não se trata propriamente de uma orientação; eu mesmo, nessa época, só conhecia Lunatscharski de nome e rejeitava Max Adler sempre como kantiano e socialdemocrata. Contudo, uma observação mais atenta revela certos traços em comum. Isso demonstra, por um lado, que é precisamente a concepção materialista da natureza a separar de maneira radical a visão socialista do mundo da visão burguesa; que se esquivar desse complexo mitiga a discussão filosófica e impede, por exemplo, a elaboração precisa do conceito marxista de práxis. Por outro lado, essa aparente elevação metodológica das categorias sociais atua desfavoravelmente às suas autênticas funções cognitivas; sua característica especificamente marxista é enfraquecida, e, muitas vezes, seu real avanço para além do pensamento é inconscientemente anulado.

Ao fazer tal crítica, limito-me, naturalmente, à *História e consciência de classe*, mas não quero de modo algum afirmar com isso que esse desvio do marxismo fosse menos decisivo em outros autores com uma atitude semelhante. Em meu livro, esse desvio exerce uma reação imediata sobre o conceito de economia já elaborado e que, sob o aspecto metodológico, devia naturalmente constituir o ponto central. Como conseqüência, aquilo que havia sido dado por definitivo assume uma conotação confusa. Procura-se, é verdade, tornar compreensíveis todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia torna-se estreita quando se elimina dela a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza. Mas isso é o resultado na-

tural dessa posição metodológica fundamental. Como conseqüência, os pilares reais e mais importantes da visão marxista do mundo desaparecem, e a tentativa de tirar, com extrema radicalidade, as últimas conclusões revolucionárias do marxismo permanece sem sua autêntica justificação econômica. É evidente que a objetividade ontológica da natureza, que constitui o fundamento ôntico desse metabolismo, tem de desaparecer. Mas com isso desaparece também, ao mesmo tempo, aquela ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham. A grande idéia de Marx, segundo a qual até mesmo a "produção pela produção significa tão-somente o *desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si*", coloca-se fora daquele domínio que *História e consciência de classe* está em condições de examinar. A exploração capitalista perde esse lado objetivamente revolucionário, e não se compreende o fato de que, "embora esse desenvolvimento das capacidades do gênero *homem* se efetue, de início, à custa da maioria dos indivíduos e de certas classes, ele acaba por romper esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento de cada indivíduo". Não se compreende, portanto, que "o desenvolvimento superior da individualidade é conquistado apenas por um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados"[5]. Desse modo, tanto a exposição das contradições do capitalismo como a da revolução do pro-

5. *Theorien über den Mehrwert*, II, MEW 26, 2, p. III.

letariado adquirem uma ênfase involuntária de subjetivismo dominante.

Isso também influencia o conceito de práxis, central nesse livro, deformando-o e estreitando-o. Também a respeito desse problema, minha intenção era partir de Marx, purificar seus conceitos de todas as deformações burguesas posteriores e torná-los apropriados no presente para as necessidades da grande guinada revolucionária. Acima de tudo, nessa época eu tinha absoluta certeza de que o caráter meramente contemplativo do pensamento burguês tinha de ser superado de modo radical. Com isso, a concepção da práxis revolucionária adquire, neste livro, um caráter excessivo, o que correspondia à utopia messiânica própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica doutrina de Marx. É compreensível, então, que, no contexto daquele período, eu atacasse as concepções burguesas e oportunistas do movimento operário, que exaltavam um conhecimento isolado da práxis, supostamente objetivo, mas na realidade destacado de toda práxis. Minha polêmica era dirigida com acerto relativamente grande contra o exagero e a sobrevalorização da contemplação. A crítica de Marx à Feuerbach reforçava ainda mais minha atitude. Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista. Eu queria, portanto, separar a verdadeira e autêntica consciência de classe de toda "pesquisa de opinião" empírica (nessa época, evidentemente, a expressão ainda não estava em circulação), conferir-lhe uma objetividade prática incon-

testável. Porém, consegui chegar apenas à formulação de uma consciência de classe "atribuída". Tinha em mente com isso aquilo que Lênin, em *O que fazer?*, designava da seguinte maneira: em oposição à consciência trade-unionista que surge espontaneamente, a consciência de classe socialista é trazida "de fora" ao operário, "isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre operários e patrões"[6]. Portanto, aquilo que para mim correspondia a uma intenção subjetiva e que para Lênin era o resultado da autêntica análise marxista de um movimento prático dentro da totalidade da sociedade tornou-se em minha exposição um resultado puramente teórico e, portanto, algo essencialmente contemplativo. A conversão da consciência "atribuída" em práxis revolucionária aparecia então – considerada objetivamente – como simples milagre.

A inversão de uma intenção em si correta é conseqüência da própria concepção abstrata idealista já mencionada. Isso se mostra claramente na polêmica – mais uma vez não inteiramente equivocada – contra Engels, que via no experimento e na indústria os casos típicos de demonstração da práxis como critério da teoria. Desde então, ficou claro para mim, como fundamento teórico da insuficiência da tese de Engels, que o terreno da práxis (sem modificação de sua estrutura básica) se tornou, no curso do seu desenvolvimento, mais extenso, complexo e mediado do que no simples trabalho, motivo pelo qual o simples ato de produzir o objeto pode tornar-se o fundamento da efetivação imediata e verdadeira de uma hipótese teórica e, nessa medida,

6. Lenin, *Werke*, Viena-Berlim, IV, II, pp. 216 s.

servir como critério de sua correção ou incorreção. No entanto, a tarefa que Engels atribui aqui à práxis imediata, isto é, de pôr fim à doutrina kantiana da "coisa inapreensível em si", permanece por muito tempo sem solução. Afinal, o próprio trabalho pode muito facilmente permanecer no âmbito da mera manipulação e passar ao largo – de modo espontâneo ou consciente – da solução da questão a respeito do em-si, ignorá-la total ou parcialmente. A história mostra-nos casos de ações corretas na prática, mas baseadas em teorias totalmente erradas que implicam o desconhecimento do em-si no sentido de Engels. É claro que a própria teoria de Kant não nega, de modo algum, o valor cognitivo, a objetividade de experimentos desse tipo, só que os remete ao reino dos simples fenômenos ao manter o caráter incognoscível do em-si. E o atual neopositivismo quer eliminar da ciência toda questão acerca da realidade (do em-si); ele rejeita toda questão acerca do em-si como "não científica" e, ao mesmo tempo, reconhece todos os resultados da tecnologia e da ciência natural. Portanto, para que a práxis possa exercer a função corretamente exigida por Engels, ela tem de elevar-se acima desse imediatismo, permanecendo práxis e tornando-se cada vez mais abrangente.

Sendo assim, minhas reservas em relação à solução de Engels não eram injustificadas, por mais errônea, no entanto, que fosse minha argumentação. Era totalmente incorreto afirmar que "o experimento é o mais puro modo de comportamento contemplativo". Minha própria descrição refuta essa demonstração. Pois produzir uma situação em que as forças naturais a serem investigadas possam atuar "de maneira pura", li-

vres das interferências do mundo objetivo ou das observações parciais do sujeito, é – tanto quanto o próprio trabalho – uma posição teleológica, de tipo evidentemente particular, mas por essência uma práxis pura. Era igualmente incorreto negar a práxis na indústria e enxergar nela, "no sentido dialético-histórico, apenas um objeto, e não o sujeito das leis naturais da sociedade". Essa frase está em parte correta – mas apenas em parte – no que se refere somente à totalidade econômica da produção capitalista. No entanto, isso não contradiz, de modo algum, o fato de cada ato da produção industrial ser não apenas a síntese de atos teleológicos de trabalho, mas, ao mesmo tempo e especialmente nessa síntese, um ato teleológico e, portanto, prático. Tais imprecisões filosóficas servem de punição para a *História e consciência de classe* que, ao analisar os fenômenos econômicos, busca seu ponto de partida não no trabalho, mas simplesmente em estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida. Com isso, perde-se de antemão a perspectiva de um salto filosófico em direção a questões decisivas, como a da relação entre teoria e prática, ou sujeito e objeto.

Nesses pontos de partida e em outros igualmente problemáticos, manifesta-se a influência da herança hegeliana, que não foi elaborada de modo coerente pelo materialismo e, por isso, também não foi suprimida nem preservada. Há ainda outro problema central a ser mencionado e que se refere aos princípios. Sem dúvida, um dos grandes méritos da *História e consciência de classe* foi ter restituído à categoria da totalidade, que a "cientificidade" do oportunismo socialdemocrata empurrara totalmente para o esquecimento, a posição me-

todológica central que sempre ocupou na obra de Marx. Nessa época, eu ignorava que tendências semelhantes também estavam presentes em Lênin. (Os seus fragmentos filosóficos foram publicados nove anos após *História e consciência de classe*.) Mas, ao passo que Lênin, também nessa questão, renovava efetivamente o método marxista, surgia em mim um exagero hegeliano, porquanto opunha a posição metodológica central da totalidade à prioridade da economia: "Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade." Esse paradoxo metodológico acentua-se ainda mais porque a totalidade era vista como a portadora categorial do princípio revolucionário da ciência: "A primazia da categoria da totalidade é portadora do princípio revolucionário da ciência."[7]

Sem dúvida, esses paradoxos metodológicos desempenharam um papel relevante e muitas vezes até progressista na influência exercida pela *História e consciência de classe*. Afinal, o recurso à dialética de Hegel significa, por um lado, um duro golpe contra a tradição revisionista; já Bernstein queria eliminar do marxismo, em nome da "cientificidade", tudo aquilo que lembrasse principalmente a dialética hegeliana. E mesmo seus adversários teóricos, sobretudo Kautsky, não estavam muito longe de defender essa tradição. Para o retorno revolucionário ao marxismo, era um dever óbvio, portanto, renovar a tradição hegeliana do marxismo. *His-*

---

7. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbeurisstsein*, Malik, Berlim, 1923, p. 39.

tória e consciência de classe significou talvez a tentativa mais radical daquela época de tornar novamente atual o aspecto revolucionário do marxismo por meio da renovação e do desenvolvimento da dialética hegeliana e de seu método. Essa empresa tornou-se ainda mais atual, pois, na mesma época, penetraram na filosofia burguesa certas correntes que procuravam renovar Hegel. É claro que, por um lado, estas nunca tomaram como fundamento a ruptura filosófica de Hegel e Kant e, por outro, sob a influência de Dilthey, visavam à construção de uma ponte teórica entre a dialética de Hegel e o irracionalismo moderno. Logo depois do aparecimento de *História e consciência de classe*, Kroner caracterizou Hegel como o maior irracionalista de todos os tempos e, na exposição posterior de Löwith, a partir de Marx e Kierkegaard originam-se fenômenos paralelos, surgidos da dissolução do hegelianismo. O contraste com todas essas correntes mostra o quanto era atual a problemática da *História e consciência de classe*. Do ponto de vista da ideologia do movimento operário radical, também era atual porque o papel de mediador desempenhado por Feuerbach entre Hegel e Marx, muito valorizado por Plekhanov e outros, aparecia aqui apenas em segundo plano. Expressei abertamente apenas um pouco mais tarde, no ensaio sobre Moses Hess – antecipando em alguns anos a publicação dos estudos filosóficos de Lênin –, que Marx se ligara diretamente a Hegel, mas essa posição já está objetivamente na base de muitas discussões da *História e consciência de classe*.

Nesse esquema, necessariamente sumário, é impossível efetuar uma crítica concreta aos pormenores contidos no livro, isto é, mostrar qual interpretação de Hegel apontava para frente e qual levava à confusão. O leitor de hoje, se for capaz de crítica, certamente encontrará alguns exemplos de ambos os tipos de interpretação. Mas, para compreender tanto o efeito que o livro causou na época quanto sua eventual atualidade, é preciso considerar um problema de importância decisiva, que ultrapassa todas as observações de detalhe: trata-se do problema da alienação, que, pela primeira vez desde Marx, foi tratado como questão central da crítica revolucionária do capitalismo, e cujas raízes histórico-teóricas e metodológicas remontam à dialética de Hegel. Naturalmente, o problema pairava no ar. Alguns anos mais tarde, deslocava-se para o centro das discussões filosóficas com o *Ser e tempo* (1927), de Heidegger, mantendo essa posição ainda hoje, sobretudo em conseqüência da influência exercida por Sartre, assim como por seus discípulos e oponentes. Podemos renunciar, portanto, à questão filológica levantada principalmente por Lucien Goldman ao identificar em algumas passagens da obra de Heidegger uma réplica ao meu livro, ainda que este não seja mencionado. Hoje, a constatação de que o problema pairava no ar é perfeitamente suficiente, sobretudo quando os fundamentos ontológicos dessa situação são analisados com atenção (o que não é possível fazer aqui), a fim de esclarecer a influência posterior, a mescla de motivações marxistas e existencialistas especialmente na França, logo após a Segunda Guerra Mundial. Prioridades, "influências", dentre outras coisas, não vêm ao caso. O que continua sendo importante, afinal, é que a alienação do homem foi conhecida e reconhecida como problema central da época em que vivemos, tanto pelos pensadores burgueses

como pelos proletários, por aqueles social e politicamente de direita como pelos de esquerda. *História e consciência de classe* exerceu, assim, uma profunda influência nos círculos dos jovens intelectuais; conheço toda uma série de bons comunistas que foram conquistados para o movimento exatamente por esse motivo. Sem dúvida, a nova acolhida desse problema hegeliano-marxista por parte de um comunista também foi decisiva para que este livro exercesse uma influência muito além das fronteiras do partido.

No que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano. Sobretudo porque o fundamento filosófico último desse tratamento é constituído pelo sujeito-objeto idêntico, que se realiza no processo histórico. É claro que, para o próprio Hegel, o surgimento desse sujeito-objeto é de tipo lógico-filosófico: ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico. Na *História e consciência de classe*, ao contrário, esse é um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história. Isso deu a impressão de que Hegel estava, de fato, "caminhando com as próprias pernas", como se a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do espírito* tivesse encontrado uma autêntica efetivação ontológica no ser e na consciência do proletariado, o que, por sua vez, parecia oferecer uma justificativa filosófica à transformação histórica do proletariado, que visava a fundar a sociedade sem classes por meio da revolução e

concluir a "pré-história" da humanidade. Mas será que o sujeito-objeto idêntico é mais do que uma construção puramente metafísica? Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento, por mais adequado que seja, mesmo que tenha como base um conhecimento adequado do mundo social, ou seja, será que ele é produzido numa consciência de si, por mais completa que seja? Basta formular a questão com precisão para respondê-la negativamente. Pois, mesmo que o conteúdo do conhecimento possa ser referido ao sujeito do conhecimento, o ato do conhecimento não perde com isso seu caráter alienado. Foi justamente na *Fenomenologia do espírito* que Hegel rejeitou, com razão, a realização místico-irracional do sujeito-objeto idêntico, a "intuição intelectual" de Schelling, e exigiu uma solução filosoficamente racional do problema. Seu forte sentido de realidade manteve essa exigência; sua construção universal mais geral culmina, é verdade, na perspectiva de sua realização efetiva, mas ele nunca mostra concretamente como essa exigência pode cumprir-se no interior do seu sistema. Portanto, o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa.

Essa precaução de Hegel tem como base teórica o caráter temerário de sua concepção fundamental. Afinal, em Hegel, o problema da alienação aparece pela primeira vez como a questão fundamental da posição

do homem no mundo, para com o mundo. Sob o termo exteriorização [*Entäusserung*], o conceito de alienação inclui para ele todo tipo de objetivação. Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, também supera simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existem como exteriorização da consciência de si, a retomada da exteriorização no sujeito seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral. *História e consciência de classe* segue Hegel na medida em que nele também a alienação é equiparada à objetificação (para utilizar a terminologia dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx). Esse equívoco fundamental e grosseiro certamente contribuiu em muito para o êxito de *História e consciência de classe*. O desmascaramento teórico da alienação, como já foi mencionado, pairava no ar e em pouco tempo se tornaria a questão central da crítica da civilização, que investigava a situação do homem no capitalismo atual. Para a crítica filosófico-burguesa da civilização – basta pensar em Heidegger –, era muito óbvio sublimar a crítica social numa crítica puramente filosófica, fazer da alienação, social em sua essência, uma *condition humaine* eterna, para utilizar um termo que surgirá só mais tarde. É claro que esse modo de exposição da *História e consciência de classe* ia na direção de tais posicionamentos, muito embora o livro tivesse outra intenção, exatamente oposta a essa. A alienação, identificada com a objetificação, podia muito bem ser vista como uma categoria social – o socialismo devia, com efeito, superar a alienação –, não

obstante, sua existência insuperável nas sociedades de classes e principalmente sua fundamentação filosófica aproximava-se da *condition humaine*.

Isso resulta diretamente da falsa identificação, tantas vezes ressaltada, de conceitos básicos que são opostos. A objetificação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetificação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetificação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como conseqüência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna. Essa dualidade foi ignorada na *História e consciência de classe*. Isso explica o erro e o equívoco de sua concepção histórico-filosófica fundamental. (Deve-se notar, de passagem, que o fenômeno da reificação, estreitamente relacionado com a alienação, porém sem ser idêntico a ela no âmbito social ou conceitual, também foi empregado como seu sinônimo.)

Essa crítica dos conceitos fundamentais não pretende ser completa. Mas é preciso mencionar rapidamente,

mesmo limitando-se às questões centrais, a rejeição ao caráter de reflexo do conhecimento. Essa crítica tem duas fontes: a primeira era a profunda aversão ao fatalismo mecânico que costumava acompanhar o materialismo mecânico e contra o qual protestavam apaixonadamente meu utopismo messiânico da época e o predomínio da práxis em meu pensamento – mais uma vez, não inteiramente sem razão. O segundo motivo decorria, por sua vez, do reconhecimento da origem e do ancoramento da práxis no trabalho. O mais primitivo dos trabalhos, como o que o homem pré-histórico fazia, recolhendo pedras, pressupõe que a realidade em questão é refletida corretamente. Pois nenhuma posição teleológica se efetua com êxito sem uma representação, mesmo que primitiva, da realidade, visada pela prática. A práxis só pode ser a realização e o critério da teoria porque tem como fundamento ontológico, como pressuposto real de toda posição teleológica real, uma reflexão da realidade considerada correta. Não vale a pena aqui entrar nos detalhes da polêmica decorrente dessa questão, nem na justificação de uma recusa do caráter fotográfico das teorias correntes do espelhamento.

Não creio que seja uma contradição falar exclusivamente do aspecto negativo da *História e consciência de classe* e, apesar disso, julgar que à sua época e ao seu modo tenha sido uma obra importante. O simples fato de que todas as deficiências aqui enumeradas tenham suas fontes não tanto na particularidade do autor, mas em grandes tendências do período, ainda que muitas vezes objetivamente errôneas, confere ao livro um certo caráter representativo. Um poderoso momento histórico de transição debatia-se então por sua expressão teórica. Mesmo quando uma teoria não expressava a essência objetiva da grande crise, mas apenas uma tomada de posição típica diante dos seus problemas fundamentais, ela ainda podia adquirir um certo significado histórico. Esse era o caso, creio hoje, da *História e consciência de classe.*

A presente exposição não significa que todas as idéias expressas neste livro sejam, sem exceção, deficientes. Sem dúvida, não se trata disso. As observações introdutórias ao primeiro ensaio já oferecem uma definição da ortodoxia no marxismo que, segundo minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável. Penso nas seguintes observações: "Embora não o admitamos, suponhamos que pesquisas recentes tivessem demonstrado incontestavelmente a falsidade objetiva de cada uma das afirmações particulares de Marx. Todo marxista 'ortodoxo' sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar cada uma das teses de Marx, sem ter de renunciar por um minuto sequer à sua ortodoxia marxista. Marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento acrítico dos resultados da investigação de Marx, não significa uma 'crença' nesta ou naquela tese nem a exegese de um livro 'sagrado'. A ortodoxia, em questão de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente ao *método.* É a convicção científica de que o método correto de investigação foi encontrado no marxismo dialético, de que esse método só pode ser complementa-

do, desenvolvido e aprofundado no sentido dos seus fundadores. No entanto, é também a convicção de que todas as tentativas de suplantá-lo ou de 'melhorá-lo' conduziram à superficialidade, à trivialidade e ao ecletismo, e tinham necessariamente de conduzir a isso."[8]

Sem querer parecer pretensioso, creio que se pode encontrar ainda várias idéias igualmente corretas. Menciono apenas a inclusão das obras de juventude de Marx no quadro geral de sua concepção de mundo, numa época em que a maioria dos marxistas a viam somente como documento histórico do desenvolvimento intelectual de Marx. *História e consciência de classe* não pode ser responsabilizada se, décadas mais tarde, essa relação acabou por se inverter, apresentando o jovem Marx muitas vezes como o verdadeiro filósofo e desprezando, em grande medida, sua obra madura. Com razão ou não, em meu livro sempre tratei a concepção marxista do mundo como essencialmente unitária.

Também não se pode negar que muitas passagens procuram mostrar as categorias dialéticas em sua objetividade e seu movimento ontológicos efetivos e que, por isso, apontam na direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social. A categoria de mediação, por exemplo, é apresentada da seguinte maneira: "A categoria de mediação como alavanca metódica para a superação do simples imediatismo da experiência não é, portanto, introduzir algo de fora (subjetivamente) nos objetos, não é um juízo de valor ou um dever que se contrapõe ao seu ser, *mas a abertura de sua*

8. *Ibid.*, p. 13.

própria estrutura, objetiva e verdadeira."[9] Numa relação ainda mais estreita com essa idéia está a conexão entre gênese e história: "Gênese e história só podem coincidir ou, mais exatamente, só podem constituir momentos do mesmo processo quando, por um lado, todas as categorias sobre as quais se edifica a existência humana aparecerem como determinações dessa mesma existência (e não apenas da descrição dessa existência), e, por outro, quando sua sucessão, sua conexão e sua ligação se mostrarem como aspectos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente. A sucessão e a conexão interna das categorias não constituem, portanto, uma série puramente lógica, nem se ordenam conforme a facticidade puramente histórica."[10] Esse raciocínio conduz, de maneira coerente, a uma citação da célebre observação metodológica de Marx nos anos 1850. Não são raras as passagens que, de modo semelhante, antecipam uma interpretação e uma renovação dialético-materialista de Marx.

Porém, se concentrei-me aqui na crítica das deficiências, foi por motivos essencialmente práticos. É um fato que *História e consciência de classe* causou uma forte impressão em muitos leitores, e o faz ainda hoje. Se são as linhas corretas do raciocínio a produzir esse efeito, então está tudo resolvido, e minha atitude como autor é inteiramente irrelevante e desprovida de interesse. Mas infelizmente sei que, por razões ligadas ao desenvolvimento social e pelos posicionamentos teóricos por ele produzidos, aquilo que hoje reputo como teori-

9. *Ibid.*, pp. 178 s.
10. *Ibid.*, p. 175.

camente errado pertence aos momentos mais atuantes e influentes da recepção deste livro. Por isso, considero-me obrigado, ao reeditá-lo depois de mais de quarenta anos, a expor sobretudo suas tendências negativas e a alertar os leitores para as decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais.

Já mencionei que, em certo sentido, *História e consciência de classe* representou a síntese e o termo do meu período de desenvolvimento, que começou em 1918-19. Os anos seguintes mostraram isso de maneira cada vez mais evidente. Sobretudo o utopismo messiânico desse período perdia progressivamente sua real influência (inclusive a que parecia ser real). Em 1924 morre Lênin e, após sua morte, as disputas partidárias concentram-se de modo cada vez mais intenso na possibilidade de construir o socialismo num só país. Naturalmente, o próprio Lênin já havia se manifestado há muito tempo sobre essa possibilidade teórica e abstrata. Todavia, a perspectiva da revolução mundial, que parecia próxima, destacava naquela época o seu caráter meramente teórico e abstrato. O fato de que doravante a discussão passasse a girar em torno dessa possibilidade real e concreta mostrava que nesses anos quase não se podia contar seriamente com a perspectiva de uma revolução mundial. (Esta ressurgiu, por algum tempo, com a crise econômica de 1929.) Além disso, após 1924, a III Internacional estava certa em conceber a situação do mundo capitalista como uma "estabilização relativa". Para mim, esses acontecimentos também significavam a necessidade de uma nova orientação teórica. Minha posição a favor de Stálin nas discussões do Partido Russo

pelo socialismo num único país mostrava muito claramente o início de uma mudança decisiva.

Essa mudança foi determinada de modo imediato mas essencial pelas experiências no Partido Húngaro. A política correta da facção liderada por Landler começava a render frutos. O partido, que trabalhava de maneira estritamente ilegal, conquistava uma influência cada vez maior sobre a ala esquerda da socialdemocracia, de modo que, por volta de 1924-25, uma divisão no partido tornou possível a fundação de um partido operário radical, mas voltado para a legalidade. Esse partido, dirigido na ilegalidade pelos comunistas, colocava-se como tarefa estratégica a consolidação da democracia na Hungria, que culminaria com a exigência da república, ao passo que o próprio Partido Comunista, na ilegalidade, permanecia preso à antiga palavra de ordem, estratégica da ditadura do proletariado. Embora nessa época eu estivesse de acordo com a tática dessa decisão, cada vez mais me preocupava com uma série de problemas não resolvidos, relacionados à justificação teórica daquela situação.

Essas reflexões já começavam a minar os fundamentos intelectuais do período entre 1917 e 1924. Acrescente-se a isso o fato de que a desaceleração do ritmo de desenvolvimento da revolução mundial impelia necessariamente na direção de uma cooperação entre elementos sociais, em certa medida orientados à esquerda, contra a reação crescente e mais forte. Para um partido operário legal de extrema-esquerda, na Hungria de Horthy, tratava-se de uma evidência cristalina. Mas o movimento internacional também mostrava tendências que apontavam nessa direção. Já em 1922 ocorria a mar-

cha sobre Roma, e os anos seguintes trariam um reforço ao nacional-socialismo na Alemanha, uma reunião crescente de todas as forças reacionárias. Assim, os problemas da frente única e da frente popular foram colocados na ordem do dia e submetidos a um exame profundo, tanto do ponto de vista teórico quanto estratégico. Nesse momento, dificilmente se podia esperar alguma orientação da III Internacional, que se encontrava fortemente influenciada pela tática stalinista. Ela oscilava taticamente entre a esquerda e a direita. O próprio Stálin interveio nessa situação de incerteza de maneira extremamente funesta quando declarou, em 1928, que os socialdemocratas eram "irmãos gêmeos" dos fascistas. Com isso, fechavam-se de vez as portas para qualquer frente única de esquerda. Embora me posicionasse a favor de Stálin na questão central da Rússia, repugnou-me profundamente essa tomada de posição. Ela não interferiu na minha decisão de abandonar gradualmente as tendências de extrema-esquerda dos primeiros anos da revolução, tanto mais que a maioria dos agrupamentos de esquerda nos partidos europeus se convertia ao trotskismo, posição que sempre recusei. Por certo, no que concerne à Alemanha, cuja política me interessava acima de tudo, se fui contra Ruth Fischer e Masslov, isso não significa que sentisse alguma simpatia por Brandler ou Thalheimer. Naquela época, para esclarecer minhas próprias dúvidas e compreender as idéias teóricas e políticas, eu buscava um programa de esquerda "autêntico", que opusesse uma terceira alternativa a essas correntes de oposição na Alemanha. Porém, a idéia de uma solução teórico-política para as contradições num período de transição

como aquele não passou de um sonho. Nunca logrei encontrar uma solução satisfatória, mesmo que apenas para mim, e, por isso, nunca me manifestei publicamente no plano da prática ou da teoria durante esse período.

No movimento húngaro, a situação era diferente. Landler morreu em 1928, e em 1929 o partido preparava seu segundo congresso. Coube a mim a tarefa de escrever o projeto para as teses políticas. Vi-me confrontado com meu antigo problema na questão húngara: pode um partido estabelecer dois objetivos estratégicos diferentes ao mesmo tempo (no plano legal, a república; no ilegal, a república soviética)? Ou, de outro ângulo: a posição do partido em relação à forma de Estado pode ser objeto de conveniência puramente tática (ou seja: a perspectiva do movimento comunista ilegal considerada como meta autêntica, e a do partido legal, como medida meramente tática)? Uma análise detalhada da situação econômica e social da Hungria convencia-me cada vez mais de que, à sua época, Landler tocava instintivamente na questão central de uma perspectiva revolucionária correta para a Hungria com a palavra de ordem estratégica da república: ainda que uma crise tão profunda do regime de Horthy provocasse as condições objetivas de uma transformação fundamental, uma transição direta à república soviética não era possível para a Hungria. Eis por que a palavra de ordem legal da república precisava ser concretizada no sentido que Lênin atribuía em 1905 à ditadura democrática dos operários e camponeses. Hoje é difícil para a maioria das pessoas compreender o quanto essa palavra de ordem tinha um efeito paradoxal na-

quela época. Embora o VI Congresso da III Internacional mencionasse isso como possibilidade, julgava-se, em geral, que tal retrocesso seria historicamente impossível, visto que a Hungria já havia sido uma república soviética em 1919.

Não cabe aqui considerar essa diversidade de opiniões. Tanto mais que o texto dessas teses, por mais que tenha abalado todo o meu desenvolvimento posterior, hoje pode apenas ser considerado como um documento teoricamente importante. Minha exposição era insuficiente, tanto do ponto de vista dos princípios como concretamente, o que, em parte, também era causado pelo fato de que, para tornar plausível o conteúdo principal, eu atenuava muitos detalhes, tratando-os de maneira demasiadamente genérica. Mesmo assim, originou-se um grande escândalo no Partido Húngaro. O grupo que apoiava Kun via nas teses o mais puro oportunismo; além disso, o apoio da minha própria facção era bastante morno. Quando soube de fontes confiáveis que Béla Kun preparava minha exclusão do partido na condição de "liquidador", decidi renunciar a prosseguir a luta, pois sabia da influência de Kun na Internacional, e publiquei uma "autocrítica". Embora naquela época eu estivesse profundamente convencido de estar defendendo um ponto de vista correto, sabia também – pelo destino de Karl Korsch, por exemplo – que a exclusão do partido significava a impossibilidade de participar ativamente da luta contra o fascismo iminente. Como "bilhete de entrada" para tal atividade, redigi essa autocrítica, já que, sob tais circunstâncias, eu não podia e não queria mais trabalhar no movimento húngaro.

Era evidente que essa autocrítica não podia ser levada a sério: a mudança da opinião fundamental que sustentava as teses – mas que nem de longe conseguia expressá-las adequadamente – passou a ser doravante o fio condutor para minha atividade teórica e prática. Obviamente não convém fazer aqui um esboço, mesmo que resumido, dessas observações. Apenas como prova de que não se trata da imaginação subjetiva de um autor, mas de fatos objetivos, menciono aqui algumas notas de Jószef Révai (de 1950), referindo-se justamente às teses de Blum, nas quais, como principal ideólogo do partido, apresenta minhas concepções literárias da época como conseqüência direta das teses de Blum: "Quem conhece a história do movimento comunista húngaro sabe que as *concepções literárias* defendidas pelo camarada Lukács de 1945 até 1949 estão ligadas às *concepções políticas*, muito mais antigas, que ele defendia no final dos anos 20 com respeito ao desenvolvimento político na Hungria e à estratégia do partido comunista."[11]

Essa questão tem também um outro aspecto, para mim mais importante, e no qual a mudança efetuada adquire uma fisionomia muito evidente. O leitor desses escritos deve ter percebido que minha decisão de aderir ativamente ao movimento comunista foi profundamente influenciada por motivos éticos. Quando assim o fiz, não tinha idéia de que me tornaria político pelo período de uma década. Foram as circunstâncias que o determinaram. Quando, em fevereiro de 1919, o

11. Jósef Révai, *Literarische Studien*, Dietz, Berlim, 1956, p. 235.

Comitê Central do partido foi preso, considerei como dever aceitar o posto que me ofereciam no semi-ilegal comitê substitutivo. Numa seqüência dramática, vieram: o comissariado popular para o ensino na república soviética e o comissariado popular de política no Exército Vermelho, trabalho ilegal em Budapeste, conflito entre facções em Viena etc. Somente então fui colocado novamente diante de uma alternativa real. Minha autocrítica interna e privada chegou à seguinte conclusão: se era tão evidente que eu tinha razão, como tinha de fato, e, no entanto, não podia evitar uma derrota tão estrondosa, era porque, de algum modo, minhas habilidades práticas e políticas demonstravam uma séria deficiência. Por isso, a partir desse momento, pude retirar-me com a consciência tranqüila da carreira política e concentrar-me novamente na atividade teórica. Nunca me arrependi dessa decisão. (A aceitação de um posto de ministro em 1956 não significa nenhuma contradição. Antes de aceitá-lo, esclareci que seria somente por um período de transição, relativo à crise mais aguda; tão logo ocorresse uma consolidação, renunciaria imediatamente.)

No que se refere à análise da minha atividade teórica em sentido estrito após *História e consciência de classe*, saltei meia década e somente agora posso ocupar-me mais de perto desses escritos. O afastamento da cronologia justifica-se pelo fato de que o conteúdo teórico das teses de Blum, naturalmente sem que eu pudesse sequer imaginar, constituiu o *terminus* secreto *ad quem* do meu desenvolvimento. Meu anos de aprendizado do marxismo só podem ser considerados como concluídos quando comecei a superar, numa questão concreta e importante, na qual estão concentrados os mais diversos problemas e definições, aquele conjunto composto por um dualismo contraditório, que caracterizava meu pensamento desde os últimos anos da guerra. É esse desenvolvimento, do qual as teses de Blum constituem uma conclusão, que deve ser retraçado neste momento com o auxílio da minha produção teórica daquele período. Creio que, uma vez determinado o objetivo preciso dessa evolução, será mais fácil apresentá-la, especialmente se considerarmos que nessa época minha energia estava concentrada sobretudo nas tarefas práticas do movimento húngaro, e que minha produção teórica consistia predominantemente em trabalhos de circunstância.

Sendo assim, o primeiro e mais extenso desses escritos, uma tentativa de desenhar um retrato intelectual de Lênin, é literalmente uma obra de circunstância. Logo após a morte de Lênin, meu editor pediu-me uma monografia em versão resumida sobre ele; segui seu estímulo e completei o pequeno texto em poucas semanas. Ele significou uma avanço em relação à *História e consciência de classe*, visto que o grande modelo em que eu estava concentrado ajudava-me a compreender mais claramente o conceito de práxis em sua relação mais autêntica, ontológica e dialética com a teoria. Naturalmente, a perspectiva da revolução mundial nesse caso é a mesma dos anos 20. No entanto, em parte como conseqüência das experiências do curto período transcorrido, e em parte por concentrar-se na personalidade intelectual de Lênin, os traços sectários mais pronunciados de *História e consciência de classe* começavam a esmaecer e a dar lugar a outros mais próximos da realidade.

Num posfácio que escrevi recentemente para uma reedição em separado desse pequeno estudo[12], procurei ressaltar, de maneira mais detalhada do que anteriormente, o que ainda considero saudável e atual em sua posição fundamental. Trata-se principalmente de compreender a autêntica especificidade intelectual de Lênin, em vez de concebê-lo como simples sucessor teórico em linha reta de Marx e Engels ou como o genial e pragmático "político realista". Em poucas palavras, essa imagem de Lênin poderia ser formulada da seguinte maneira: sua força teórica baseia-se no fato de ele relacionar toda categoria – por mais abstrata e filosófica que seja – com sua atuação na práxis humana e, ao mesmo tempo, com respeito à ação, que para ele se apóia sempre na análise concreta da respectiva situação concreta, relacionar essa análise de maneira orgânica e dialética com os princípios do marxismo. Sendo assim, ele não é, no sentido estrito da palavra, nem um teórico, nem um político, mas um profundo pensador da práxis, aquele que verte apaixonadamente a teoria em práxis, alguém cuja visão aguda está sempre voltada para os momentos de inflexão, em que a teoria transpõe-se na prática e a prática, na teoria. O fato de o quadro histórico e intelectual do meu antigo estudo, em que desenvolvo essa dialética, ainda conter os traços típicos dos anos 20 produz falsas impressões a respeito da fisionomia intelectual de Lênin, já que, principalmente em seus últimos anos de vida, levou a crítica do presente muito mais adiante do que seu biógrafo; no entanto, reproduz corretamente seus traços principais, pois a obra teórica e

12. Georg Lukács, *Lenin*, Luchterhand, Neuwied, 1967, pp. 87 ss.

prática de Lênin também está ligada objetiva e indissoluvelmente aos preparativos de 1917 e às suas conseqüências necessárias. Hoje creio que a luz lançada por essa mentalidade dos anos 20 oferece, portanto, apenas um matiz, não totalmente idêntico, mas também não completamente estranho, à tentativa de apreender adequadamente a particularidade específica dessa grande personalidade.

Todos os outros textos que escrevi nos anos posteriores são trabalhos de circunstância não apenas aparentemente (em sua maior parte recensões de livros), mas também quanto ao conteúdo, na medida em que, procurando espontaneamente uma nova orientação, eu tentava clarear meu caminho futuro com a demarcação de concepções distintas. Em termos práticos, a recensão sobre Bukharin é talvez a mais importante delas (seja dito de passagem ao leitor atual que, na época de sua publicação, em 1925, Bukharin era, ao lado de Stálin, a figura mais importante do grupo dirigente do Partido Russo; somente três anos depois ocorreu a ruptura entre eles). O traço mais positivo dessa recensão é a concretização das minhas concepções no domínio da economia; ela se mostra principalmente na polêmica contra a concepção que via na técnica o princípio objetivamente motor e decisivo do desenvolvimento das forças produtivas. Tal concepção, além de amplamente

disseminada, era defendida tanto pelo materialismo comunista vulgar como pelo positivismo burguês. Evidentemente, isso conduz a um fatalismo histórico, à eliminação do homem e da práxis social e à atuação da técnica como "força natural" social, como "legalidade natural". Minha crítica não se move apenas num plano

historicamente concreto, como a maior parte do tempo na *História e consciência de classe;* também não oponho ao fatalismo mecanizante as contraforças de voluntarismo ideológico. Tento, antes, demonstrar nas próprias forças econômicas o momento socialmente decisivo, que determina a própria técnica. A pequena recensão sobre o livro de Wittfogel apresenta uma posição semelhante. Teoricamente, ambas exposições padecem pelo fato de tratar de modo indiferenciado o materialismo vulgar mecanicista e o positivismo como tendências iguais, e muitas vezes este chega a ser assimilado por aquele.

De grande importância são as recensões mais detalhadas das novas edições das cartas de Lassalle e dos escritos de Moses Hess. Em ambos domina uma tendência para dar à crítica e ao desenvolvimento social uma base econômica mais concreta do que aquela que conseguia oferecer na *História e consciência de classe*, e para colocar a crítica do idealismo e o aprimoramento da dialética hegeliana à serviço do conhecimento das relações assim adquiridas. Aproveito para retomar a crítica do jovem Marx, na *Sagrada família*, àqueles idealistas que tinham a pretensão de superar Hegel. Para Marx, esses idealistas acreditavam ultrapassar Hegel subjetivamente, porém, objetivamente, não representavam nada além da simples renovação do idealismo subjetivo de Fichte. É próprio também dos aspectos conservadores no pensamento de Hegel o fato de sua filosofia da história se limitar a revelar o presente em sua necessidade, e certamente foram molas subjetivamente revolucionárias que situaram o presente na filosofia da história de Fichte como uma "era da degradação total", entre o passado e um futuro supostamente cognoscível

do ponto de vista filosófico. Já na crítica feita por Lassalle esse radicalismo apresenta-se como puramente imaginário e a filosofia de Hegel representa uma etapa superior à de Fichte no conhecimento do verdadeiro movimento histórico, uma vez que a dinâmica de mediação histórico-social, objetivamente intencionada e que produz o presente, é construída de maneira mais real e menos abstrata do que a orientação de Fichte, voltada para o futuro. A simpatia de Lassalle por tais tendências de pensamento está ancorada numa visão geral puramente idealista do mundo; repugna-lhe aquela imanência que resulta da conclusão de uma evolução histórica baseada na economia. A esse respeito e para salientar a distância entre Marx e Lassalle, a recensão cita uma declaração deste em conversa com Marx: "Se você não acredita na eternidade das categorias, tem de acreditar em Deus." Naquela época, esse esforço para realçar com veemência os traços filosoficamente retrógrados do pensamento de Lassalle era, ao mesmo tempo, uma polêmica teórica contra as correntes na socialdemocracia que, em oposição à crítica que Marx dirigira a Lassalle, pretendia fazer deste um fundador de igual plana da concepção socialista do mundo. Sem referir-me diretamente a ela, combati tal tendência como um aburguesamento. Em determinadas questões, essa intenção também contribuiu para que minha abordagem sobre o verdadeiro Marx fosse mais próxima do que aquela feita em *História e consciência de classe.*

A recensão sobre a primeira reunião dos escritos de Moses Hess não tinha a mesma atualidade política. Devido justamente à minha retomada das idéias do jovem Marx, havia uma necessidade cada vez mais forte

de demarcar minha posição em relação aos seus contemporâneos teóricos, que se situavam na ala esquerda do processo de dissolução da filosofia hegeliana e do "socialismo verdadeiro", freqüentemente ligado a ela. Essa intenção também contribuiu para que as tendências de concretização filosófica do problema econômico e do seu desenvolvimento social surgissem ainda mais energicamente em primeiro plano. Na verdade, o exame acrítico de Hegel não é de modo algum superado, e a crítica contra Hess parte, tal como *História e consciência de classe*, da suposta identidade entre objetivação e alienação. O progresso em relação à concepção anterior assume agora uma forma paradoxal: por um lado, contra Lassalle e os jovens hegelianos radicais, são colocadas em primeiro plano aquelas tendências de Hegel para apresentar as categorias econômicas como realidades sociais e, por outro, há uma veemente tomada de posição contra o caráter não-dialético da crítica de Feuerbach à Hegel.

O último ponto de vista leva à constatação já salientada de que Marx parte diretamente de Hegel, enquanto o primeiro refere-se à tentativa de uma definição mais precisa da relação entre economia e dialética. Assim, por exemplo, partindo da *Fenomenologia*, acentua-se a ênfase da imanência na dialética econômico-social de Hegel, em contraposição à transcendência de todo idealismo subjetivo. Em igual medida, a alienação é apreendida de tal maneira que não é "nem um produto do pensamento, nem uma realidade 'reprovável', mas a forma de existência imediatamente dada do presente como transição para sua auto-superação no processo histórico". A isso se junta um desenvolvimento

dirigido para a objetividade que se origina na *História e consciência de classe* e diz respeito ao imediatismo e à mediação no processo de evolução da sociedade. O mais importante nessas idéias é que elas culminam na exigência de um novo tipo de crítica, que busca já expressamente uma conexão direta com a *Crítica da economia política* de Marx. Depois que compreendi, de modo decisivo e fundamental, a falha de toda a estrutura de *História e consciência de classe*, esse empenho assumia a forma de um plano com vistas a investigar os nexos filosóficos entre economia e dialética. Já no início dos anos 30, em Moscou e em Berlim, fiz a primeira tentativa de realizá-lo: a primeira versão do meu livro sobre o jovem Hegel (concluído somente no outono de 1937)[13]. Trinta anos depois, tento dominar de fato esse conjunto de problemas numa ontologia do ser social, com a qual me ocupo no momento.

Em que medida essas tendências progrediram nos três anos que separam o ensaio sobre Hess das teses de Blum, hoje não posso precisar, já que não existem documentos. Creio somente que é muito improvável que o trabalho prático para o partido, que sempre exigia análises econômicas concretas, não me tenha trazido nenhum incentivo também do ponto de vista teórico e econômico. Em todo caso, em 1929 ocorreu a grande virada com as teses de Blum e, após tal transformação em minhas concepções, em 1930 tornei-me colaborador científico do Instituto Marx-Engels de Moscou. Nesse

13. Georg Lukács, "Der junge Hegel", *Werke*, Luchterhand, Neuwied, 1967, vol. 8.

período, vieram em meu socorro dois felizes acasos: tive a ocasião de ler o original, já completamente decifrado, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e travei conhecimento com M. Lifschitz, dando início a uma amizade que duraria a vida inteira. A leitura dos textos de Marx rompeu todos os preconceitos idealistas da *História e consciência de classe*. É certo que eu poderia ter encontrado em seus outros textos, lidos anteriormente, idéias semelhantes para essa transformação teórica. Mas o fato é que isso não aconteceu, obviamente porque os lia desde o início com base em minha própria interpretação hegeliana, e somente um texto completamente novo poderia provocar esse choque. (Acrescente-se a isso, naturalmente, o fato de que, nessa época, eu já havia superado o fundamento político-social desse idealismo nas teses de Blum.) De qualquer modo, ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetificação como propriedade material primária de todas as coisas e relações. A isso se somava a compreensão, já mencionada, de que a objetificação é um tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – do domínio humano sobre o mundo, ao passo que a alienação representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais. Com isso, desmoronavam definitivamente os fundamentos teóricos daquilo que fizera a particularidade da *História e consciência de classe*. O livro se tornou inteiramente alheio a mim, do mesmo modo que meus escritos de 1918-19. Isso ficou claro de uma só vez: se quero realizar o que tenho teoricamente em mente, então tenho de recomeçar tudo desde o princípio.

Quis então registrar por escrito e para o público minha nova posição. Essa tentativa, contudo, não pôde ser concluída, pois nesse ínterim o manuscrito se perdeu. Não me preocupei muito na época: encontrava-me ébrio de entusiasmo pelo novo começo. Mas via também que isso só podia fazer sentido com base em novos estudos bastante amplos, que seriam necessários muitos desvios para me colocar em condição de apresentar adequadamente, de maneira científica e marxista, aquilo que na *História e consciência de classe* seguia por uma trilha equivocada. Já mencionei um desses desvios: aquele que partia do estudo de Hegel, passando pelo projeto de obra sobre economia e dialética, até chegar à minha atual tentativa de uma ontologia do ser social.

Paralelamente, quis aproveitar meus conhecimentos nos domínios da literatura, da arte e da sua teoria para construir uma estética marxista. Nesse contexto surgiu o primeiro trabalho com M. Lifschitz. Depois de muitas conversas, tornou-se claro para ambos que mesmo os melhores e mais capacitados marxistas, como Plekhanov e Mehring, não haviam apreendido com suficiente profundidade o caráter universal da concepção de mundo do marxismo e, por isso, não compreenderam que Marx também nos coloca a tarefa de edificar uma estética sistemática sobre um fundamento dialético-materialista. Não cabe aqui descrever os grandes méritos filosóficos e filológicos de Lifschitz nesse domínio. Quanto a mim, foi nessa época que escrevi o ensaio sobre o debate de Sickingen entre Marx-Engels e Lassalle[14], no qual

14. In: *Internationale Litteratur*, Moscou, 1933, ano 3, número 2, pp. 95-126.

já se tornam claramente visíveis os contornos dessa concepção, limitados naturalmente a um problema particular. Após uma resistência inicial muito forte, principalmente por parte da sociologia vulgar, essa concepção impôs-se, nesse ínterim, em amplos círculos do marxismo. Não vêm ao caso maiores indicações a esse respeito. Quero apenas indicar rapidamente que a virada filosófica geral em meu pensamento exprimiu-se de maneira inequívoca durante minha atividade como crítico em Berlim (1931-33). Ao criticar sobretudo as tendências naturalistas, não era apenas o problema da mímese que se colocava no centro dos meus interesses, mas também a aplicação da dialética sobre a teoria do reflexo. Pois, de fato, a todo naturalismo subjaz teoricamente o espelhamento "fotográfico" da realidade. A ênfase aguda da oposição entre realismo e naturalismo, que falta tanto ao marxismo vulgar como às teorias burguesas, é um pressuposto insubstituível da teoria dialética do reflexo e, conseqüentemente, também de uma estética no espírito de Marx.

Embora essas observações não façam parte estritamente do tema aqui tratado, elas eram necessárias para indicar a direção e os motivos daquela virada que significou para minha produção o reconhecimento da falsidade dos fundamentos da *História e consciência de classe*. Isso me dá o direito de ver neles o ponto de chegada dos meus anos de aprendizado e, com eles, o meu desenvolvimento de juventude. Neste momento, trata-se apenas de fazer algumas observações à minha famigerada autocrítica a respeito da *História e consciência de classe*. Preciso iniciar com uma confissão: sempre fui extremamente indiferente em relação aos meus trabalhos intelectualmente ultrapassados. Assim, um ano após a publicação de *A alma e as formas*, escrevi, numa carta de agradecimento à Margarethe Susmann pela recensão do livro, que "o todo e sua forma haviam se tornado estranhos para mim". Foi assim com a *Teoria do romance* e com a *História e consciência de classe*.

Ora, quando voltei à União Soviética, em 1933, com a perspectiva de uma atividade frutífera – o papel de oposição, no campo teórico e literário, da revista *Literaturni Kritik*, entre 1934-39, é conhecido por todos –, senti uma necessidade tática de manter abertamente certa distância em relação à *História e consciência de classe*, para que a verdadeira luta dos resistentes contra as teorias oficiais e semi-oficiais da literatura não fosse prejudicada por contra-ataques, nos quais, segundo minha própria convicção, o adversário teria tido efetivamente razão, por mais limitada que fosse sua capacidade de argumentação. Naturalmente, tive de submeter-me às regras de linguagem em vigor na época para poder publicar uma autocrítica. Mas este foi o único elemento de adaptação nessa declaração. Mais uma vez, era o preço a ser pago para prosseguir com a luta de resistência. A diferença em relação à autocrítica anterior a respeito das teses de Blum é, "apenas", a de que eu considerava então, e considero ainda hoje, franca e efetivamente, a *História e consciência de classe* como um livro errôneo. Do mesmo modo, continuo a crer que tive razão em combater posteriormente aqueles que tentaram se identificar com minhas autênticas aspirações, quando fizeram dos defeitos desse livro novas palavras de ordem. As quatro décadas que se passaram desde o aparecimento da *História e consciência de classe*, a

mudança nas condições de luta pelo autêntico método marxista, além de minha própria produção nesse período talvez permitam, doravante, uma tomada de posição menos abrupta e unilateral. Não é minha tarefa, evidentemente, estabelecer em que grau certas tendências da *História e consciência de classe*, justas em sua intenção, produziram um resultado correto e orientado para o futuro, na minha atividade e, eventualmente, na de outros. Há nisso todo um conjunto de questões, cuja decisão posso entregar tranqüilamente ao juízo da história.

Budapeste, março de 1967.

PREFÁCIO (1922)

A reunião e a publicação desses ensaios sob a forma de livro não pretende lhes atribuir uma importância maior do que teriam isoladamente. Com exceção dos textos "A reificação e a consciência do proletariado" e "Observações metodológicas sobre a questão da organização", que foram escritos especialmente para este livro numa época de ócio involuntário, ainda que trabalhos de circunstância lhes tenham servido de fundamento, esses estudos nasceram em sua maior parte em meio ao trabalho partidário, como tentativa de esclarecer para o próprio autor e para seus leitores questões teóricas do movimento revolucionário. Embora tenham sido reescritos, nada perderam em relação ao seu caráter de trabalhos de circunstância. No caso de certos ensaios, se sua reformulação tivesse sido radical, isso teria significado a destruição do seu núcleo essencial, a meu ver correto. É assim, por exemplo, que no ensaio sobre "A mudança de função do materialismo histórico", ressoam aquelas esperanças exageradas e otimistas que muitos de nós tivemos à época quanto à duração e

ao ritmo da revolução etc. Portanto, o leitor não deve esperar desses ensaios um sistema científico completo.

De todo modo, existe uma certa coesão objetiva, que também se expressa na seqüência dos ensaios. Por essa razão, é melhor que sejam lidos na ordem em que aparecem. No entanto, o autor aconselharia aos leitores desprovidos de conhecimentos filosóficos a saltar, por enquanto, o ensaio sobre a reificação e a lê-lo somente depois da leitura de todo o livro.

É preciso explicar aqui, em algumas palavras, o que talvez seja supérfluo para muitos leitores, por que a exposição e a interpretação da doutrina de Rosa Luxemburgo e a sua discussão ocupam um espaço tão amplo nessas páginas. Não é somente porque Rosa Luxemburgo foi, a meu ver, a única discípula de Marx a prolongar realmente a obra de sua vida tanto no sentido dos *fatos econômicos* quanto no do *método econômico* e, desse ponto de vista, a se colocar *concretamente* no nível atual do desenvolvimento social. Naturalmente, conforme o objetivo fixado, nessas páginas o peso decisivo é colocado sobre o aspecto metodológico das questões. A exatidão econômica factual da teoria da acumulação, assim como as teorias econômicas de Marx, não são discutidas, mas somente examinadas em seus pressupostos e suas conseqüências metodológicas. De qualquer maneira, ficará claro a todo leitor que o autor também está de acordo com seu conteúdo de fato. Por outro lado, essas questões também tinham de ser tratadas em detalhe, porque a orientação de Rosa foi, e ainda é, em parte, teoricamente determinante, tanto em suas conseqüências fecundas como em seus erros, para muitos marxistas revolucionários não-russos, sobretudo

na Alemanha. Para quem partiu desse ponto, uma atitude realmente comunista, revolucionária e marxista só pode ser adquirida mediante uma discussão crítica da obra teórica de Rosa Luxemburgo.

Se seguirmos por essa via, veremos que os escritos e discursos de Lênin tornam-se decisivos no que diz respeito ao *método*. Não é nossa intenção entrar na obra política de Lênin. Porém, justamente por causa da unilateralidade e da limitação conscientes da sua tarefa, estas páginas devem lembrar com insistência o que significa o Lênin *teórico* para o desenvolvimento do marxismo. Sua força dominante como político oculta hoje para muitos o papel que teve como teórico. Pois a importância prática e atual de cada uma de suas afirmações sobre o instante dado é sempre muito grande para que todos possam ver claramente que a condição prévia de tal eficácia reside, em última análise, na profundidade, na grandeza e na fecundidade de Lênin como teórico. Essa eficácia decorre do fato de que ele elevou a *essência prática* do marxismo a um nível de clareza e concreção nunca antes atingido; e também do fato de que ele salvou essa dimensão de um esquecimento quase total e, por esse *ato teórico*, nos entregou a chave para uma compreensão do método marxista.

Trata-se, pois – e essa é a convicção fundamental destas páginas –, de *compreender corretamente* a essência do método de Marx e de aplicá-lo corretamente, sem nunca "corrigi-lo", em qualquer sentido que seja. Se algumas páginas contêm uma polêmica contra certas declarações de Engels, como deve notar todo leitor compreensivo, é em nome do espírito de conjunto do sistema, partindo da concepção, correta ou não, de que

a respeito desses pontos *particulares* o autor representa, contra Engels, o ponto de vista do marxismo ortodoxo.

Se, portanto, nos atemos aqui à doutrina de Marx, sem tentar desviá-la, aperfeiçoá-la ou corrigi-la; se esses comentários têm, como mais alta ambição, constituir uma *interpretação*, uma explicação da doutrina de Marx *no sentido de Marx*, essa "ortodoxia" não implica absolutamente que se tenha a intenção, segundo as palavras do senhor Von Struve, de preservar a "integridade estética" do sistema de Marx. Nossa meta é determinada, antes de mais nada, pela convicção de que a doutrina e o método de Marx trazem, *enfim*, o *método correto* para o conhecimento da sociedade e da história. Esse método, em sua essência mais íntima, é histórico. Por conseguinte, é preciso aplicá-lo continuamente a si mesmo, e esse é um dos pontos essenciais desses ensaios. Mas isso implica, ao mesmo tempo, uma tomada de posição efetiva em relação ao conteúdo dos problemas atuais, visto que, em conseqüência dessa concepção do método marxista, sua meta mais eminente é o *conhecimento do presente*. A postura metodológica desses ensaios permitiu entrar no detalhe de questões concretas da atualidade apenas parcimoniosamente. Por isso, o autor faz questão de explicar aqui que, em sua opinião, as experiências dos anos da revolução confirmaram brilhantemente todos os momentos essenciais do marxismo ortodoxo (e, portanto, comunista); que a guerra, a crise e a revolução, *inclusive* o ritmo mais lento, por assim dizer, do desenvolvimento da revolução e a nova política econômica da Rússia soviética, não colocaram um único problema que não possa ser resolvido justamente pelo método dialético assim compreendido e *por ele somente*. As respostas concretas às questões práticas particulares estão fora do âmbito desses ensaios. Sua tarefa é tornar compreensível para nós o método de Marx e de trazer à plena luz sua fecundidade infinita para a solução de problemas que, do contrário, seriam insolúveis.

A essa finalidade devem servir as citações das obras de Marx e Engels, sem dúvida bastante abundantes aos olhos de certos leitores. Mas toda citação é, ao mesmo tempo, uma interpretação. E parece ao autor que muitos aspectos absolutamente essenciais do método de Marx, e justamente aqueles que importam de modo mais decisivo para a compreensão do método em sua *coesão* efetiva e sistemática, caíram indevidamente no esquecimento, e que a compreensão do centro vital desse método, da *dialética*, tornou-se difícil e quase impossível.

Todavia, é impossível tratar o problema da dialética concreta e histórica sem estudar de perto o fundador desse método, Hegel, e suas relações com Marx. A advertência de Marx para não tratar Hegel como um "cachorro morto" foi em vão, mesmo para muitos bons marxistas. (Os esforços de Engels e de Plekhanov também tiveram pouquíssimos resultados.) No entanto, freqüentemente Marx sublinha com acuidade esse perigo; assim escreve a propósito de Dietzgen: "É uma pena para ele que não tenha estudado justo Hegel" (carta a Engels, 7/11/1868). E em outra carta (11/1/1868): "Esses senhores na Alemanha [...] acreditam que a dialética de Hegel seja um 'cachorro morto'. Feuerbach tem a consciência pesada quanto a esse aspecto." Ao folhear novamente a *lógica* de Hegel, Marx ressalta (14/1/1858) os "grandes serviços" que a obra prestou ao método de

seu trabalho sobre a crítica da economia política. Não se trata aqui, todavia, do aspecto filológico das relações entre Marx e Hegel; não se trata das *idéias* de Marx sobre a importância da dialética hegeliana para o seu próprio método, mas do que esse método significa *de fato* para o marxismo. Essas declarações, que poderiam ser multiplicadas à vontade, foram citadas apenas porque a passagem conhecida do "Prefácio" de *O capital*, em que Marx se explicou pela última vez sobre suas relações com Hegel, contribuíram muito para subestimar a importância efetiva dessas relações, mesmo pelos marxistas. Não me refiro absolutamente à caracterização pragmática dessas relações, com a qual estou inteiramente de acordo e que tentei *concretizar metodologicamente* nessas páginas. Refiro-me apenas à palavra "flerte" com "o modo de expressão" de Hegel. Isso induziu freqüentemente a considerar a dialética em Marx como um acréscimo estilístico superficial que, no interesse do caráter científico, deveria ser eliminado do método do materialismo histórico do modo mais enérgico possível. Tanto que mesmo pesquisadores bastante conscienciosos, como o professor Vorländer, imaginaram poder provar que Marx havia "flertado" com os conceitos hegelianos, "a dizer a verdade, somente em duas passagens", e depois ainda numa "terceira", sem notar que toda uma série de *categorias decisivas continuamente empregadas* provém *diretamente* da lógica de Hegel. Visto que mesmo a origem hegeliana e a importância metodológica efetiva de uma distinção tão fundamental para Marx quanto aquela entre imediatismo e mediação puderam passar *despercebidas*, pode-se infelizmente dizer com razão, ainda hoje, que Hegel (ainda que seja novamen-

te "recebido na Universidade" e esteja quase na moda) continua sendo tratado como um "cachorro morto". O que diria o professor Vorländer a um historiador de filosofia que não *percebesse*, nos trabalhos de um seguidor do método kantiano, por mais original e crítico que fosse, que, por exemplo, a "unidade sintética da apercepção" tem sua origem na *Crítica da razão pura*?

O autor destas páginas gostaria de romper com tais concepções. Ele acredita que hoje também é importante, do ponto de vista *prático*, retornar, a esse respeito, às tradições de interpretação de Marx dadas por Engels (que considerava "o movimento operário alemão" como o "herdeiro da filosofia clássica alemã) e por Plekhanov. Acredita ainda que todos os bons marxistas deveriam, segundo a palavra de Lênin, constituir "uma espécie de sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana".

Todavia, a situação de Hegel hoje é inteiramente inversa daquela do próprio Marx. Trata-se, neste último caso, de compreender o sistema e o método – *tal como eles nos são dados* – em sua unidade coerente e de *preservar essa unidade*. No primeiro caso, ao contrário, a tarefa consiste em proceder a uma discriminação entre as tendências múltiplas que se entrecruzam e que, em parte, se contradizem violentamente, e em *salvar*, enquanto *potência intelectual viva para o presente*, o que há de *metodologicamente fecundo* em seu pensamento. Essa fecundidade e essa potência são bem maiores do que muitos acreditam. E parece-me que quanto mais estivermos em condição de concretizar energicamente essa questão – o que por certo exige o conhecimento dos escritos de Hegel (é uma vergonha que seja preciso dizê-

lo explicitamente, mas é preciso fazê-lo) –, mais evidentes serão essa fecundidade e essa potência. Contudo, não será mais sob a forma de um sistema fechado. O sistema de Hegel, tal qual nos é dado, é um fato histórico. E mesmo nesse caso, penso que uma crítica realmente penetrante seria obrigada a constatar que não se trata de um sistema com uma verdadeira unidade interior, mas vários sistemas imbricados uns nos outros. (As contradições do método entre a fenomenologia e o próprio sistema são apenas um exemplo desses desvios.) Se, portanto, Hegel não deve mais ser tratado como um "cachorro morto", é preciso que a arquitetura morta do sistema historicamente dado seja desmantelada para que as tendências ainda muito atuais do seu pensamento possam voltar a ser eficazes e vivas.

É universalmente conhecido que Marx alimentava o projeto de escrever uma dialética. "As justas leis da dialética", escrevia a Dietzgen, "já estão contidas em Hegel; porém, sob uma forma mística. Trata-se de despojá-las dessa forma." Em nenhum instante estas páginas têm a pretensão – e espero que não haja necessidade de insistir nisso particularmente – de oferecer sequer o esboço de tal dialética. Sua intenção é, antes, suscitar uma *discussão nessa direção*, recolocando essa questão na ordem do dia do ponto de vista do *método*. Por isso, todas as ocasiões foram utilizadas para chamar a atenção sobre essas conexões metodológicas, para poder indicar, da forma mais concreta possível, os pontos em que as categorias do método hegeliano tornaram-se decisivas para o materialismo histórico, bem como aqueles em que as vias de Hegel e de Marx se separam claramente. Desse modo, espera-se fornecer um

material e, se possível, uma orientação à necessária *discussão dessa questão*. Em certa medida, essa intenção foi responsável pela abordagem detalhada da filosofia clássica na segunda parte do ensaio sobre a *reificação*. (Mas apenas em certa medida, pois pareceu-me igualmente necessário estudar as contradições do pensamento burguês nos casos em que esse pensamento encontrou sua mais alta expressão filosófica.)

Desenvolvimentos como os que estão contidos nessas páginas têm o inevitável defeito de não responder à exigência, justificada, de serem cientificamente completos e sistemáticos, sem todavia servirem, em troca, para a vulgarização. Estou perfeitamente consciente desse defeito. Mas a descrição da maneira como esses ensaios nasceram e do seu objetivo deve servir, não tanto como desculpa, mas para incitar – o que é a meta real desses trabalhos – a fazer da questão do método dialético – enquanto questão viva e atual – o objeto de uma discussão. Se esses ensaios fornecerem o começo, ou mesmo somente a ocasião, de uma discussão realmente frutífera sobre o método dialético, de uma discussão que faça com que todos voltem a se conscientizar da essência desse método, terão cumprido inteiramente sua tarefa.

Já que é feita menção a tais defeitos, que seja também chamada a atenção do leitor não habituado à dialética para a dificuldade inevitável e inerente à essência do método dialético. Trata-se da questão da definição dos conceitos e da terminologia. É próprio da essência do método dialético que nele os conceitos falsos sejam superados em sua unilateralidade abstrata. No entanto, esse processo de superação obriga, ao mesmo tempo,

a operar constantemente com conceitos unilaterais, abstratos e falsos, e a dar aos conceitos sua significação correta, menos por definição que pela função metodológica que recebem na totalidade enquanto momentos superados. Contudo, é mais difícil fixar terminologicamente essa transformação de significações na dialética corrigida por Marx do que na própria dialética hegeliana. Pois, se os conceitos são apenas representações intelectuais de realidades históricas, sua forma unilateral, abstrata e falsa também faz parte, enquanto momento da unidade verdadeira, desta unidade verdadeira. Os desenvolvimentos de Hegel sobre essa dificuldade de terminologia no "Prefácio" à *Fenomenologia* são, portanto, ainda mais justos do que o próprio Hegel pensa quando diz: "Da mesma maneira, a expressão *unidade* do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, do ser e do pensamento etc., apresenta o inconveniente de que os termos objeto e sujeito, entre outros, designam o que eles são *fora de sua unidade;* em sua unidade não têm mais o sentido que sua expressão enuncia; é justamente assim que o falso, enquanto falso, deixa de ser um momento da verdade." Na pura historicização da dialética, essa constatação se dialetiza mais uma vez: o "falso" é, ao mesmo tempo, um momento do "verdadeiro" enquanto "falso" e enquanto "não-falso". Quando, portanto, aqueles que se profissionalizam em "ultrapassar Marx" falam de uma "falta de precisão conceitual" em Marx, de "simples imagens" em vez de "definições" etc., oferecem um espetáculo tão desolador quanto a "crítica de Hegel" por Schopenhauer e a tentativa de apontar nele "erros lógicos": apresentam o espetáculo de sua total incapacidade para compreender pelo menos o *abc*

do método dialético. Mas um dialético conseqüente perceberá nessa incapacidade não tanto a oposição entre métodos científicos diferentes, mas um *fenômeno social*, que ele refutou e superou dialeticamente, compreendendo-o como fenômeno social e histórico.

Viena, Natal de 1922.

O QUE É MARXISMO ORTODOXO?

> Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras, trata-se, porém, de *transformá-lo*.
>
> MARX, *Thesen über Feuerbach* [Teses sobre Feuerbach]

Essa questão, na verdade bastante simples, transformou-se, tanto nos meios burgueses quanto nos meios proletários, objeto de múltiplas discussões. No entanto, passou a ser de bom tom científico ridicularizar toda profissão de fé do marxismo ortodoxo. A falta de acordo parecia reinar no campo "socialista" quanto à questão de saber quais são as teses que constituem a quintessência do marxismo e, por conseguinte, quais são aquelas que "podem" ser contestadas ou até mesmo rejeitadas, sem que percamos o direito ao título de "marxistas ortodoxos". Como conseqüência, a interpretação escolástica de frases e citações de obras antigas, em parte "ultrapassadas" pela pesquisa moderna, passou a ser considerada cada vez mais como "não-científica". Além de atribuir a essas frases um caráter bíblico e de ver nelas uma fonte de verdade, tal interpretação não se entregava "imparcialmente" aos estudos dos "fatos". Se a questão fosse realmente colocada desse modo, a resposta mais apropriada seria, por certo, um sorriso

de piedade. Mas a questão não é tão simples e jamais o foi. Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista "ortodoxo" sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma "fé" numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro "sagrado". Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou "aperfeiçoá-lo" conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso.

1.

A dialética materialista é uma dialética revolucionária. Essa determinação é tão importante e de um peso tão decisivo para a compreensão de sua essência, que, antes mesmo de discorrermos sobre o método dialético em si, temos de entendê-la para abordarmos o problema de forma correta. Trata-se aqui da questão da teoria e da prática, e não somente no sentido em

que Marx[1] a entendia em sua primeira crítica hegeliana, quando dizia que a "teoria torna-se força material desde que se apodere das massas". Trata-se, antes, de investigar, tanto na teoria como na maneira como ela penetra nas massas, esses momentos e essas determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução; trata-se, por fim, de desenvolver a essência prática da teoria a partir da teoria e da relação que estabelece com seu objeto. Pois, sem isso, esse "apoderar-se das massas" poderia parecer vazio. É possível que as massas, movidas por impulsos muito diferentes, buscassem também objetivos muito diferentes, e que a teoria representasse, para seu movimento, um conteúdo puramente contingente, uma forma pela qual as massas elevassem à consciência sua ação socialmente necessária ou casual, sem que essa conscientização estivesse ligada, de maneira essencial ou real, à própria ação.

Marx[2] exprimiu claramente no mesmo ensaio as condições de possibilidade dessa relação entre a teoria e a práxis: "Não basta que o pensamento tenda para a realidade; é a própria realidade que deve tender para o pensamento." Ou, num ensaio anterior[3]: "Ver-se-á então que há muito o mundo sonha com uma coisa da qual basta que ela possua a consciência para possuí-la realmente." Apenas tal relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. Para tanto, a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em di-

1. *Einleitung zur Kritik derHegelschen Rechtsphilosophie*, MEW I, p. 385.
2. *Ibid.*, p. 386.
3. Cartas dos *Anais franco-alemães*, MEW I, p. 346.

reção ao seu próprio objetivo (objetivo este constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre-arbítrio humano e não é um produto da invenção intelectual). Somente quando a função histórica da teoria consistir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por conseqüência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir de modo *imediato* e *adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível.

Essa situação surgiu com o aparecimento do proletariado na história. "Quando o proletariado", diz Marx[4], "preconiza a dissolução da ordem do mundo existente até hoje, ele se refere apenas ao segredo de sua própria existência, pois constitui a dissolução efetiva dessa ordem do mundo." A teoria que anuncia isso não se vincula à revolução de uma maneira mais ou menos contingente, por relações interligadas e "mal interpretadas". Ela é essencialmente apenas a expressão pensada do próprio processo revolucionário. Cada etapa desse processo se fixa na teoria para assim se tornar generalizá-

4. *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW I, p. 391. Cf. também sobre essa questão o ensaio "Consciência de classe".

vel e comunicável, para ser aproveitada e continuada. Uma vez que é apenas a fixação e a consciência de um passo necessário, ela se torna, ao mesmo tempo, a condição prévia e necessária do passo seguinte.

O esclarecimento dessa função da teoria constitui também a via para o conhecimento de sua essência teórica, isto é, para o método dialético. O fato de se ter negligenciado esse ponto simplesmente decisivo trouxe muita confusão para as discussões sobre o método dialético. Pois, mesmo que se critiquem as exposições de Engels no *Antidühring* (decisivas para a evolução ulterior da teoria), que se as considere incompletas, talvez até insuficientes ou clássicas, é preciso reconhecer que lhes falta justamente essa dimensão. Com efeito, Engels descreve a conceitualização do método dialético opondo-o à conceitualização "metafísica"; sublinha de maneira penetrante o fato de que, no método dialético, a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) é dissolvida, que a dialética é um processo constante da passagem fluida de uma determinação para a outra, uma superação permanente dos contrários, que ela é sua passagem de um para dentro do outro; que, por conseqüência, a causalidade unilateral e rígida deve ser substituída pela ação recíproca. Mas o aspecto mais essencial dessa ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro (como deveria sê-lo) das considerações metodológicas. Ora, privado dessa determinação, o método dialético (malgrado a manutenção, puramente aparente, é verdade, dos conceitos "fluidos") deixa de ser um método revolucionário. A diferença em re-

lação à "metafísica" não é mais procurada no fato de que em todo estudo "metafísico" o objeto de estudo deve permanecer intocado e imodificado e que, por conseguinte, o estudo permanece numa perspectiva puramente *contemplativa*, sem se tornar prático, enquanto para o método dialético a *transformação da realidade* constitui o problema central. Se negligenciarmos essa função central da teoria, a vantagem da conceitualização "fluida" torna-se bastante problemática ou, por assim dizer, um assunto puramente "científico". O método pode ser rejeitado ou aceito, segundo o estado da ciência, sem que a atitude fundamental diante da realidade e do seu caráter modificável ou imutável sofra a menor mudança. A impenetrabilidade, o caráter fatalista e imutável da realidade, sua "legalidade" no sentido do materialismo burguês e contemplativo e da economia clássica que lhe está intimamente relacionada, podem até ser reforçados, do mesmo modo como ocorreu aos adeptos do marxismo, discípulos de Mach. O fato de que o pensamento de Mach possa engendrar um voluntarismo – igualmente burguês – não contradiz inteiramente essa afirmação. Fatalismo e voluntarismo são contraditórios apenas numa perspectiva não-dialética e anistórica. Para a concepção dialética da história, eles provam ser pólos que se complementam necessariamente, reflexos intelectuais em que o antagonismo da ordem social capitalista e a impossibilidade de resolver seus problemas em seu próprio domínio se exprimem claramente.

Sendo assim, toda tentativa de aprofundar o método dialético de maneira "crítica" conduz necessariamente a uma banalização. Com efeito, o ponto de partida metódico de toda tomada de posição crítica consiste justamente na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser. Ela vê justamente nessa separação o progresso que lhe deve ser atribuído como um mérito, no sentido de uma ciência de caráter autenticamente científico, por oposição ao materialismo grosseiro e acrítico do método marxista. Naturalmente, está livre para fazê-lo, mas é preciso constatar que ela não se move na direção que constitui a essência mais íntima do método dialético. Marx e Engels exprimiram-se a esse respeito de maneira inequívoca: "Desse modo, a dialética reduziu-se à ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior quanto do pensamento humano – duas séries de leis, que *no fundo são idênticas* [...]", diz Engels[5]. Ou ainda, como Marx[6] escreveu com muito mais exatidão: "Como em *toda ciência social histórica*, no estudo do movimento das categorias econômicas [...] é preciso ter sempre em vista que as *categorias* exprimem *formas e condições de existência* [...]"

Quando esse sentido do método dialético é obscurecido, ele aparece necessariamente como um suple-

5. *Feuerbach*, MEW 21, p. 293 (grifado por mim).

6. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 637 (grifado por mim). Essa restrição do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels sobre a dialética baseiam-se essencialmente no fato de que Engels – seguindo o mau exemplo de Hegel – estende o método dialético também para o conhecimento da natureza. No entanto, as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza. Infelizmente não é possível discutirmos aqui em detalhes essas questões.

mento inútil, um simples ornamento da "sociologia" ou da "economia" marxistas. Surge mesmo como um obstáculo ao estudo "sóbrio e imparcial" dos "fatos", como uma construção vazia, por meio da qual o marxismo violenta os fatos. Bernstein exprimiu com mais clareza e formulou com maior precisão essa objeção ao método dialético, em parte devido à sua "imparcialidade" que não chegava a ser inibida por nenhum conhecimento filosófico. Todavia, as conseqüências reais, políticas e econômicas que ele deduz de seu desejo de libertar o método das "ciladas dialéticas" do hegelianismo mostram claramente aonde leva esse caminho. Mostram que é preciso justamente separar a dialética e o método do materialismo histórico se se quiser fundar uma teoria conseqüente do oportunismo, da "evolução" sem revolução, da "passagem natural" e sem luta ao socialismo.

2.

Nesse caso, no entanto, logo nos vemos diante de uma questão: o que significam, do ponto de vista metódico, esses fatos que toda a literatura revisionista idolatra? Em que medida pode-se ver neles fatores de orientação para a ação do proletariado revolucionário? Evidentemente, todo conhecimento da realidade parte de fatos. Trata-se de saber quais dados da vida e em que *contexto metódico* merecem ser considerados como fatos importantes para o conhecimento. O empirismo limitado contesta, na verdade, que os fatos só se tornam fatos por meio da elaboração de um metódo – que varia conforme a finalidade do conhecimento. Acredita poder encontrar em todo dado, em toda cifra estatística, em todo *factum brutum* da vida econômica um fato importante para si. Não vê que a mais simples enumeração de "fatos", a justaposição mais despojada de comentário já é uma "interpretação", que nesse nível os fatos já foram apreendidos a partir de uma teoria, de um método, que eles são abstraídos do contexto da vida no qual se encontravam originariamente e introduzidos no contexto de uma teoria. Os oportunistas mais refinados, malgrado sua repugnância instintiva e profunda por toda teoria, não o contestam de modo algum, mas invocam o método das ciências naturais, a maneira como estas são capazes de mediar os fatos "puros" pela observação, abstração e experimentação e são capazes de fundamentar suas relações. Além disso, opõem às construções violentas do método dialético esse ideal de conhecimento.

O caráter enganoso de tal método reside no fato de que o próprio desenvolvimento do capitalismo tende a produzir uma estrutura da sociedade que vai ao encontro dessas opiniões. No entanto, é justamente nesse sentido e por ele que precisamos do método dialético para não sucumbirmos à ilusão social assim produzida e podermos entrever a essência por trás dessa ilusão. Com efeito, os fatos "puros" das ciências naturais surgem da seguinte maneira: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de nú-

mero. Os oportunistas jamais se dão conta de que faz parte da essência do capitalismo produzir os fenômenos dessa maneira. Marx[7] oferece uma descrição bastante convincente desse "processo de abstração" da vida quando aborda o trabalho, mas não se esquece de insistir, de maneira igualmente convincente, no fato de que se trata aqui de uma característica *histórica* da sociedade capitalista. "Desse modo, as abstrações mais gerais surgem somente na evolução mais concreta, em que uma coisa aparece como sendo comum para muitos, comum a todos. Então ela não pode mais ser pensada unicamente sob sua forma particular." Essa tendência da evolução capitalista, todavia, vai ainda mais longe. O caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua apercepção. Surgem fatos "isolados", conjuntos de fatos isolados, setores particulares com leis próprias (teoria econômica, direito etc.) que, em sua aparência imediata, mostram-se largamente elaborados para esse estudo científico. Sendo assim, pode parecer particularmente "científico" levar até o fim e elevar ao nível de uma ciência essa tendência já inerente aos próprios fatos. Por outro lado, em oposição a esses fatos e sistemas parciais isolados e isolantes, a dialética, além de insistir na unidade con-

7. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 635.

creta do todo e desmascarar essa ilusão enquanto ilusão, produzida necessariamente pelo capitalismo, atua como uma simples construção.

A natureza não-científica desse método aparentemente tão científico reside, portanto, na sua incapacidade de perceber o *caráter histórico* dos fatos que lhe servem de base e de levá-lo em conta. Mas não há aqui somente uma fonte de erro (que sempre escapa a essa investigação), para a qual Engels[8] chamou explicitamente a atenção. A essência dessa fonte de erro reside no fato de que a estatística e a teoria econômica "exata" construída sobre ela se arrastam claudicantes atrás da evolução. "Para a história contemporânea em curso, seremos muitas vezes obrigados a tratar esse fator, o mais decisivo, como constante, a considerar a situação econômica encontrada no princípio do período em questão como dada para todo o período e invariável, ou a levar em conta somente as modificações dessa situação, que resultam de acontecimentos evidentes e, por conseguinte, também se mostram evidentes." Por essa consideração, percebe-se que existe algo muito problemático no fato de a estrutura da sociedade capitalista mostrar-se disponível em relação ao método das ciências naturais, pois nisso reside a condição social prévia da sua exatidão. Se, com efeito, a estrutura interna dos "fatos" e de suas relações é apreendida na

8. *Klassenkämpfe*. Introdução, MEW 22, pp. 509-10. Mas não se deve esquecer que a "exatidão da ciência da natureza" pressupõe justamente a "constância" dos elementos. Essa exigência metódica foi colocada já por Galileu.

sua própria essência de maneira histórica, isto é, como implicadas num processo de revolução ininterrupta, é preciso se perguntar sinceramente quando é cometida a maior inexatidão científica: quando apreendo os "fatos" numa forma de objetividade dominada por leis que me dão a certeza metódica (ou, pelo menos, a probabilidade) de que já não são válidas para esses fatos? Ou, antes, quanto tiro conscientemente as conseqüências dessa situação, quando adoto, desde o princípio, uma atitude crítica diante da "exatidão" assim atingida, e quando dirijo minha atenção para os momentos em que essa essência histórica, essa modificação decisiva, se manifesta realmente?

O caráter histórico dos "fatos" que a ciência acredita apreender em tal "pureza" aparece, todavia, de maneira ainda mais nefasta. Esses fatos estão, com efeito (enquanto produtos da evolução histórica), não somente implicados numa mudança contínua, mas também *são – precisamente na estrutura de sua objetividade – produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo*. Por conseguinte, aquela "ciência" que reconhece como fundamento do valor científico a maneira como os fatos são imediatamente dados, e como ponto de partida da conceitualização científica sua forma de objetividade, coloca-se simples e dogmaticamente no terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica sua essência, sua estrutura de objeto e suas leis como um fundamento imutável da "ciência". Para passar desses "fatos" àqueles no verdadeiro sentido da palavra, é preciso descobrir seu condicionamento histórico como tal e abandonar o ponto de vista a partir do qual eles são dados como imediatos: é preciso submetê-los a um

tratamento histórico-dialético, pois, como diz Marx[9]: "A forma acabada das relações econômicas, tal como elas se mostram em sua superfície, em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações pelas quais os portadores e os agentes dessas relações procuram fazer dela uma idéia clara, é bastante diferente e, de fato, contrária ao seu núcleo interior e essencial, mas oculto, e ao conceito que a ele corresponde." Quando, portanto, os fatos devem ser compreendidos corretamente, convém de início esclarecer com precisão essa diferença entre sua existência real e seu núcleo interior, entre as representações que formamos a seu respeito e seus conceitos. Essa distinção é a primeira condição prévia de um estudo verdadeiramente científico que, segundo as palavras de Marx[10], "seria supérfluo se a manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente". Por um lado, trata-se, portanto, de destacar os fenômenos de sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e à sua essência e nela compreendidos; por outro, trata-se de compreender o seu caráter e a sua aparência de fenômeno, considerada como sua manifestação *necessária*. Essa forma é necessária em razão de sua essência histórica, do seu desenvolvimento no campo da sociedade capi-

---

9. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 219. *Ibid.*, p. 53, p. 324 etc. Essa distinção entre existência (que se decompõe nos aspectos dialéticos da aparência, fenômeno e essência) e realidade decorre da *Lógica* de Hegel. Infelizmente não podemos discutir aqui o quanto toda a constituição conceitual de *O capital* baseia-se nessa distinção. A diferenciação entre Representação e conceito também tem origem em Hegel.

10. *Kapital* III, II, NEW 25, p. 825.

talista. Essa dupla determinação, esse reconhecimento e essa superação simultânea do ser imediato constitui justamente a relação dialética. A estrutura interna de *O capital* foi o que mais causou dificuldades ao leitor superficial que aceita sem críticas as categorias de pensamento, próprias do desenvolvimento capitalista; pois, por um lado, a exposição leva a seu limite extremo o caráter capitalista de todas as formas econômicas e constitui um meio de pensamento em que essas formas capitalistas agem em estado puro, descrevendo uma sociedade que "corresponde à teoria" – portanto, uma sociedade inteiramente capitalizada, constituída apenas por proletários e capitalistas. Mas, por outro lado, tão logo essa concepção produz um resultado, tão logo esse mundo de fenômenos dá mostras de se cristalizar no plano teórico, no mesmo instante, o resultado obtido é dissolvido como simples aparência, como reflexo invertido de relações invertidas, reflexo que é apenas "a expressão consciente do movimento aparente".

Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais (no mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para alcançar o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento. "O concreto é concreto", diz Marx[11], "por-

11. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 632.

que é a síntese de várias determinações, portanto, a unidade do múltiplo." O idealismo cai então na ilusão que consiste em confundir essa reprodução da realidade com o processo de construção da própria realidade. Pois, "no pensamento, o concreto aparece como processo de síntese, como um resultado, e não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida real e também, por conseguinte, o ponto de partida da intuição e da representação". O materialismo vulgar, ao contrário – mesmo quando adquire, em Bernstein e em outros, um aspecto mais moderno –, contenta-se em reproduzir as determinações imediatas e simples da vida social. Acredita ser particularmente "exato" ao aceitar essas determinações sem nenhuma análise desenvolvida, sem as reportar à totalidade concreta, abandonando-as ao seu isolamento abstrato e tentando explicá-las por leis científicas abstratas, não ligadas a uma totalidade concreta. "A grosseria e o vazio intelectual", diz Marx[12], "residem justamente na tendência de unir de maneira contingente o que está reunido de maneira orgânica, e de fazer dessa relação algo puramente reflexivo."

A grosseria e o vazio conceitual de tais relações reflexivas consistem sobretudo no fato de que, por meio delas, o caráter histórico e passageiro da sociedade capitalista fica obscurecido, e essas determinações se manifestam como categorias intemporais, eternas, comuns a todas as formas de vida social. Isso se revelou da maneira mais flagrante na economia vulgar burguesa; mas, pouco tempo depois, o marxismo vulgar tomou o

12. *Ibid.*, p. 620. A categoria de nexo reflexivo tem origem na *Lógica* de Hegel.

mesmo caminho. Tão logo o método dialético e, com ele, o predomínio metódico da totalidade sobre cada aspecto foram abalados; tão logo as partes deixaram de encontrar no conjunto seu conceito e sua verdade e, em vez disso, o todo passou a ser eliminado da investigação como não-científico ou reduzido a uma simples "idéia" ou a uma "soma" das partes, a relação reflexiva das partes isoladas apareceu como uma lei intemporal de toda a sociedade humana. Pois a afirmação de Marx[13], "as relações de produção de toda sociedade formam um conjunto", é o ponto de partida metódico e a chave do conhecimento *histórico* das relações sociais. Toda categoria parcial isolada pode, de fato, ser tratada e pensada (nesse isolamento) como se estivesse sempre presente durante toda a evolução da sociedade humana. (Se não a encontramos numa sociedade, é então o "acaso" que confirma a regra.) A distinção real das etapas da evolução social se exprime de maneira muito menos clara e inequívoca nas mudanças às quais estão submetidos os elementos parciais isolados do que nas mudanças sofridas por *sua função* no processo total da história e por suas relações com o conjunto da sociedade.

3.

Essa concepção dialética da totalidade, que parece se distanciar em larga medida da realidade imediata e construí-la de maneira "não-científica", na verdade é o

13. *Elend der Philosophie*, MEW 4, pp. 130-1.

único método capaz de compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento. A totalidade concreta é, portanto, a categoria fundamental da realidade[14]. A validade dessa perspectiva se revela, no entanto, em toda sua clareza quando focalizamos nossa atenção no substrato material e real do nosso método, a sociedade capitalista com seu antagonismo interno entre as forças e a relação de produção. O método das ciências da natureza, que constitui o ideal metódico de toda ciência fetichista e de todo revisionismo, não conhece contradição nem antagonismos em seu material; se, no entanto, houver alguma contradição entre as diferentes teorias, isso é somente um indício do caráter inacabado do grau de conhecimento atingido até então. As teorias que parecem se contradizer devem encontrar seus limites nessas próprias contradições; devem, portanto, ser modificadas e subsumidas a teorias mais gerais, nas quais as contradições desapareçam definitivamente. Em contrapartida, no caso da realidade social, essas contradições não são indícios de uma imperfeita compreensão científica da realidade, mas pertencem, *de maneira indissolúvel, à essência da própria realidade, à essência da sociedade capitalista*. Sua superação no conhecimento da totalidade não faz com que *deixem* de ser contradições. Pelo contrário, elas são compreendidas

14. Gostaríamos aqui de chamar a atenção do leitor interessado em questões metodológicas para o fato de que também na *Lógica* de Hegel a relação do todo com as partes constitui a transição dialética da existência para a realidade. Deve-se observar que, nesse contexto, a questão acerca da relação do interno e do externo também é tratada como um problema de totalidade. *Werke IV*, pp. 156 ss. (As citações da *Lógica* são todas retiradas da 2ª ed.)

como contradições necessárias, como fundamento antagônico dessa ordem de produção. Quando a teoria, enquanto conhecimento da totalidade, abre caminho para a superação dessas contradições, para sua supressão, ela o faz mostrando as *tendências reais* do processo de desenvolvimento da sociedade, que são chamadas a superar *realmente* essas contradições na realidade social, no curso do desenvolvimento social.

Nessa perspectiva, a oposição entre o método dialético e o método "crítico" (ou o método materialista vulgar, ou o método de Mach etc.) é um problema social. Quando o ideal de conhecimento das ciências naturais é aplicado à natureza, ele serve somente ao progresso da ciência. Porém, quando é aplicado à evolução da sociedade, revela-se um instrumento de combate ideológico da burguesia. Para esta última, é uma questão vital, por um lado, conceber sua própria ordem de produção como constituída por categorias intemporalmente válidas e destinadas a existir sempre graças às leis eternas da natureza e da razão e, por outro, julgar as contradições que se impõem ao pensamento de maneira inevitável não como fenômenos pertencentes à essência dessa ordem de produção, mas como simples fenômenos de superfície. O método da economia política clássica é derivado dessa necessidade ideológica, mas também encontrou seus limites, enquanto conhecimento científico, nessa estrutura da realidade social e no caráter antagônico da produção capitalista. Quando um pensador da importância de Ricardo nega "a necessidade de *expandir o mercado* com a expansão da produção e o crescimento do capital", é porque (de maneira inconsciente, naturalmente) não quer ser obrigado a re-

conhecer a necessidade das crises, nas quais o antagonismo fundamental da produção capitalista se revela da maneira mais flagrante; não quer admitir o fato de que "o modo de produção burguês implica uma limitação ao livre desenvolvimento das forças produtivas"[15]. O que em Ricardo ainda se faz de boa-fé, na economia vulgar torna-se, todavia, uma apologia conscientemente mentirosa da sociedade burguesa. Esforçando-se tanto para eliminar sistematicamente o método dialético da ciência proletária, tanto, ao menos, para refiná-la de maneira "crítica", o marxismo vulgar chega, querendo ou não, a resultados iguais. Desse modo – talvez de maneira mais grotesca –, Max Adler quis fazer uma distinção crítica entre a dialética enquanto método, enquanto movimento de pensamento, e a dialética do ser, enquanto metafísica. Sua "crítica" culmina com a nítida separação da dialética de ambos os precedentes, descrevendo-a como "elemento de ciência positiva" a que "se faz referência quando se fala de uma dialética real no marxismo". Essa dialética, que ele preferia chamar de "antagonismo, constata simplesmente uma oposição existente entre o interesse próprio do indivíduo e as formas sociais, nas quais este se encontra inserido"[16]. Desse modo, o antagonismo econômico objetivo, que se exprime na *luta de classes*, dissolve-se num conflito entre *o indivíduo e a sociedade*. Esse conflito nos impede de compreender como necessários tanto o surgimento quanto a problemática e o declínio da sociedade capitalista. O resultado disso, querendo ou não, é uma filo-

---

15. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II, MEW 26, 2, pp. 525, 528.
16. *Marxistische Probleme*, p. 77.

sofia kantiana da história. E, por outro lado, fixa-se também a estrutura da sociedade burguesa como forma universal da sociedade em geral, pois o problema central ao qual Max Adler se prende, o da "dialética, ou melhor, do antagonismo", é apenas uma das formas típicas nas quais o caráter antagônico da ordem social capitalista se exprime no plano ideológico. No entanto, se essa eternização do capitalismo se efetua a partir do fundamento econômico ou das formações ideológicas, se ela ocorre de maneira ingênua e inocente ou mesmo com um refinamento crítico, na verdade é irrelevante.

Desse modo, com a recusa ou a obnubilação do método dialético, perde-se a inteligibilidade da história. Não se trata, naturalmente, de afirmar que certas personalidades ou épocas históricas não poderiam ser descritas de maneira mais ou menos exata fora do método dialético. Trata-se, antes, da impossibilidade de compreender nessa perspectiva a história enquanto *processo unitário.* (Essa impossibilidade se manifesta na ciência burguesa, de um lado, pelas construções abstratas e sociológicas da evolução histórica, do tipo de Spencer ou Augusto Comte – cujas contradições internas foram trazidas à luz pela moderna teoria burguesa da história e notadamente por Rickert –, e, de outro, pela exigência de uma "filosofia da história", cuja relação com a realidade histórica aparece novamente como um problema insolúvel quanto ao método.) A oposição entre a descrição de uma parte da história e a história como processo unitário não se baseia numa simples diferença de amplitude, como é o caso da distinção entre as histórias particulares e a história universal, mas numa

oposição entre métodos, uma oposição entre pontos de vista. A questão da compreensão unitária do processo histórico surge necessariamente com o estudo de cada época e de cada setor parcial, entre outras coisas. E é aqui que se revela a importância decisiva da concepção dialética da totalidade, pois é inteiramente possível que alguém compreenda e descreva de forma correta os principais pontos de um acontecimento histórico, sem que por isso seja capaz de compreender esse mesmo acontecimento naquilo que ele realmente representa, em sua verdadeira função no interior do conjunto histórico ao qual pertence, isto é, sem compreendê-lo no interior da unidade do processo histórico. Um exemplo característico disso se encontra na posição de Sismondi em relação à questão da crise[17]. Sismondi fracassou, em última análise, porque, embora tenha compreendido muito bem as tendências evolutivas e imanentes tanto da produção quanto da distribuição, permaneceu prisioneiro das formas de objetividade capitalistas, a despeito de sua crítica perspicaz ao capitalismo. Sendo assim, concebeu essas tendências imanentes como processos independentes um do outro, "não compreendendo que as relações de distribuição são apenas as relações de produção *sub alia specie*". Sucumbe à mesma fatalidade à qual sucumbiu a falsa dialética de Proudhon: ele "transforma os diferentes membros da sociedade em outras tantas sociedades isoladas"[18].

Vale a pena repetir que a categoria da totalidade não reduz, portanto, seus elementos a uma uniformi-

17. *Theorien über den Mehrwert*, III, MEW, 26, 3, pp. 51, 79.
18. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 131.

dade indiferenciada, a uma identidade; a manifestação de sua independência, de sua autonomia – autonomia que eles possuem na ordem de produção capitalista – só se revela como pura aparência na medida em que eles chegam a uma inter-relação dialética e dinâmica e passam a ser compreendidos como aspectos dialéticos e dinâmicos de um todo igualmente dialético e dinâmico. "Chegamos à conclusão", diz Marx[19], "que produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, mas que juntos constituem membros de uma totalidade, diferenças no seio de uma unidade [...] Uma forma determinada da produção determina, portanto, as formas determinadas do consumo, da distribuição, da troca, bem como *determinadas relações desses diferentes momentos entre si* [...] Há uma ação recíproca entre esses diferentes momentos; é assim em todo conjunto orgânico."

Contudo, não podemos nos deter na categoria da ação recíproca. Se concebêssemos essa ação recíproca como uma simples ação causal de dois objetos imutáveis, não avançaríamos um só passo em direção ao conhecimento da realidade social, como é o caso das séries causais inequívocas do materialismo (ou das relações funcionais de Mach etc.). Pois existe uma ação recíproca também quando, por exemplo, uma bola de bilhar imóvel é atingida por outra em movimento; a primeira se põe em movimento; a segunda modificará sua própria direção em conseqüência do choque, e assim sucessivamente. A ação recíproca da qual falamos aqui deve ir além da influência recíproca de *objetos imutáveis*. De

19. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 630.

fato, ela vai além em sua relação com o todo; tal relação torna-se a determinação que condiciona a *forma de objetividade* de todo objeto; toda mudança essencial e importante para o conhecimento se manifesta como mudança da relação com o todo e, *por isso mesmo*, como mudança da própria forma de objetividade[20]. Marx exprimiu esse pensamento em inúmeras passagens. Cito somente um dos trechos mais conhecidos[21]: "Um negro é um negro. Somente em certas condições torna-se um escravo. Uma máquina de tecer algodão é uma máquina de tecer algodão. Somente em certas condições ela se torna capital. Separada dessas condições, ela é tão pouco capital quanto o ouro em si é dinheiro ou o açúcar, o preço do açúcar." Essa mudança contínua das formas de objetividade de todos os fenômenos sociais em sua ação recíproca, dialética e contínua, e o surgimento da inteligibilidade de um objeto a partir de sua função na totalidade *determinada* na qual ele funciona fazem com que a concepção dialética da totalidade seja a única a compreender a *realidade como devir social*. É somente nessa perspectiva que as formas fetichistas de objetividade, engendradas necessariamente pela produção capitalista, nos permitem vê-las como meras ilusões, que não são menos ilusórias por serem vistas como necessárias. As relações reflexivas dessas formas fetichistas, suas "leis", surgidas inevitavelmente da sociedade capi-

20. O oportunismo particularmente refinado de Cunow mostra-se no fato de que, apesar do seu conhecimento minucioso da obra de Marx, transforma inesperadamente o conceito de todo (totalidade) no de "soma", através do qual é suprimida toda relação dialética. Cf. *Die Marxsche Geschichts – Gesellschafts – und Staatstheorie*, II, pp. 155-7.

21. *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, p. 407.

talista, mas dissimulando as relações reais entre os objetos, mostram-se como as representações necessárias que se fazem os agentes da produção capitalista. Elas são, portanto, objetos do conhecimento, mas o objeto conhecido nessas formas fetichistas e através delas não é a própria ordem capitalista de produção, mas a ideologia da classe dominante.

É preciso romper esse véu para se chegar ao conhecimento histórico. Pois as determinações reflexivas das formas fetichistas de objetividade têm por função justamente fazer aparecer os fenômenos da sociedade capitalista como essências supra-históricas. O conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento de seu caráter histórico e o conhecimento de sua função real na totalidade social formam, portanto, um ato indiviso do conhecimento. Essa unidade é quebrada pelo método pseudocientífico. Assim, por exemplo, o conhecimento da distinção – fundamental para a ciência econômica – entre capital constante e capital variável só se tornou possível pelo método dialético; a ciência econômica clássica não era capaz de ir além da distinção entre capital fixo e capital circulante; e isso não era um acaso. Pois "o capital variável é apenas uma manifestação histórica particular dos fundos de subsistência ou dos fundos de trabalho, que o trabalhador precisa para sustentar a si mesmo e sua família e sua reprodução e que ele mesmo deve produzir e reproduzir em todos os sistemas da produção social. Os fundos de trabalho retornam sempre a ele somente sob a forma de pagamento do seu trabalho, pois seu próprio produto sempre se distancia dele mesmo sob a forma de capital [...] A forma mercantil do

produto e a forma monetária da mercadoria mascaram a transação"[22].

Essa ilusão fetichista, cuja função consiste em ocultar a realidade e envolver todos os fenômenos da sociedade capitalista, não se limita a mascarar seu caráter histórico, isto é, transitório. Mais exatamente, *essa* ocultação se torna possível somente pelo fato de que todas as formas de objetividade, nas quais o mundo aparece necessária e imediatamente ao homem na sociedade capitalista, ocultam igualmente, em primeiro lugar, as categorias econômicas, sua essência profunda, como formas de objetividade, como categorias de *relações entre os homens*; as formas de objetividade aparecem como coisas e relações entre coisas. Por isso, o método dialético, ao mesmo tempo em que rompe o véu da eternidade das categorias, deve também romper seu caráter reificado para abrir caminho ao conhecimento da realidade. "A economia", diz Engels em comentário à *Crítica da economia política*, de Marx, "não trata de coisas, mas de relações entre pessoas e, em última instância, entre classes; mas essas relações estão sempre *ligadas a coisas* e *aparecem como coisas*."[23] Com esse conhecimento, o método dialético, e sua concepção da totalidade, manifestam-se como conhecimento real do que ocorre na sociedade. A relação dialética das partes com o todo podia ainda aparecer como simples determinação mental e metódica, em que as categorias verdadeiramente constitutivas da realidade social não aparecem mais do que nas determinações reflexi-

22. *Kapital* I, MEW 23, p. 593.
23. Cf. o ensaio "A reificação e a consciência do proletariado".

vas da economia burguesa, e cuja superioridade sobre estas últimas seria, por conseguinte, apenas um assunto metodológico. No entanto, a diferença é bem mais profunda e fundamental. Pois o fato de que em toda categoria econômica se revela uma determinada relação entre os homens num determinado nível de sua evolução social e de que essa relação se torna consciente e conceitual faz com que o movimento da sociedade humana possa, enfim, ser compreendido em suas leis internas e, ao mesmo tempo, como produto dos próprios homens e das forças que surgiram de suas relações e escaparam do seu controle. As categorias econômicas tornam-se, portanto, dinâmicas e dialéticas em duplo sentido. Elas interagem constantemente como categorias "puramente" econômicas e nos ajudam a compreender todo corte temporal feito na evolução social. No entanto, como elas têm sua origem em relações humanas e funcionam nos processos de transformação das relações humanas, a marcha da evolução torna-se visível em sua relação recíproca com o substrato real de sua ação. Dito de outro modo, a produção e a reprodução de uma determinada totalidade econômica, que a ciência tem por tarefa conhecer, transformam-se necessariamente (na verdade, transcendendo a economia "pura", mas sem apelar a qualquer força transcendente que seja) em processo de produção e de reprodução de uma sociedade global determinada. Marx insistiu com freqüência nesse caráter do conhecimento dialético de maneira clara e precisa. Desse modo, escreve[24]: "O processo de produção capitalista, considerado em sua continuidade ou como processo de reprodução não produz, portanto, somente mercadorias ou a mais-valia; produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado o capitalista, de outro, o assalariado."

24. *Kapital* I, MEW 23, p. 604.

4.

Essa atitude de colocar-se, produzir e reproduzir por si mesmo é a própria *realidade*. Hegel já a reconheceu claramente e exprimiu de forma muito próxima daquela de Marx, ainda que muito abstrata, compreendendo mal a si mesmo e abrindo caminho para equívocos. "O que é real é em si necessário", diz em sua *Filosofia do direito*[25]. "A necessidade consiste no fato de que a totalidade é cindida nas distinções de conceitos e essa cisão atinge uma determinação sólida e resistente, que não é uma solidez morta, mas engendra a si mesma sem cessar na dissolução." É justamente nesse aspecto, em que o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *autoconhecimento da realidade*, é preciso, mesmo que em poucas palavras, chamar a atenção para o não menos decisivo ponto de ruptura que os separa. Esse ponto de ruptura se encontra igualmente no nível do problema da realidade, do problema da unidade do processo histórico. Marx reprova Hegel (e sobretudo seus sucessores, que retornam cada vez mais claramente a Fichte e a Kant) por não ter superado efetivamente a dualidade do pen-

25. Adendo ao § 270. *Philosophische Bibliothek*, p. 354.

samento e do ser, da teoria e da práxis, do sujeito e do objeto; sustenta que a dialética de Hegel, que se propõe como dialética interior e real do processo histórico, não passa de mera ilusão; reprova-lhe por não ter superado Kant justamente a respeito desse ponto decisivo: critica o conhecimento hegeliano por ser simplesmente um conhecimento *sobre* uma matéria – por si só de natureza estranha –, e não o próprio conhecimento *dessa* matéria, que é a sociedade humana. "Já em Hegel", dizem as frases decisivas dessa crítica[26], "o espírito absoluto da história tem seu material na massa, mas sua expressão adequada apenas na filosofia. O filósofo aparece somente como o órgão pelo qual o espírito absoluto que faz a história se eleva à consciência, depois que o movimento histórico é desencadeado. A participação do filósofo na história se reduz a essa consciência tardia, pois o espírito cumpre inconscientemente o movimento do real. O filósofo chega, portanto, *post festum.*" Hegel deixa então "o espírito absoluto enquanto espírito absoluto fazer a história apenas aparentemente [...] Com efeito, como o espírito absoluto só se eleva tardiamente à consciência do filósofo como espírito criador do mundo sua fabricação da história só existe na consciência, na opinião e na representação dos filósofos, na imaginação especulativa". Essa mitologia conceitual do hegelianismo foi definitivamente eliminada pela atividade crítica do jovem Marx.

Não é um acaso se a filosofia que permitiu a Marx "compreender a si mesmo" constituiu um movimento

26. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten.* MEW 2, p. 90.

de recuo do hegelianismo, voltado a Kant, um movimento que utilizou as obscuridades e as incertezas internas de Hegel para eliminar do método os elementos revolucionários e conciliar os conteúdos reacionários, a mitologia conceitual reacionária e os vestígios da dualidade contemplativa do pensamento e do ser com a filosofia igualmente reacionária da Alemanha de então. Tomando a parte progressista do método hegeliano, a dialética como conhecimento da realidade, Marx não somente se separou nitidamente dos sucessores de Hegel, como também operou uma cisão na filosofia hegeliana. Ele levou a tendência histórica que se encontra na filosofia hegeliana à sua lógica extrema. Transformou radicalmente todos os fenômenos da sociedade e do homem socializado em problemas históricos, mostrando concretamente o substrato real da evolução histórica e tornando-a fecunda em seu método. Foi nessa balança, descoberta por Marx e experimentada metodicamente por ele, que se pesou a filosofia hegeliana e se notou a sua leveza. Os vestígios mitologizantes dos "valores eternos", eliminados da dialética por Marx, situam-se no nível da filosofia da reflexão, que Hegel combateu com obstinação e tenacidade durante toda sua vida, e contra a qual mobilizou todo seu método filosófico, o processo e a realidade concreta, a dialética e a história. A crítica de Marx a Hegel é, portanto, a seqüência e a continuação direta da crítica que Hegel exerceu contra Kant e Fichte[27]. Assim, o método dialé-

27. Não é de admirar que Cunow, exatamente nesse ponto em que Marx superou radicalmente Hegel, tente corrigir Marx apelando a um Hegel de orientação kantiana. Ele opõe à concepção puramente histórica do Estado em Marx o Estado hegeliano "como valor eterno", cujas

tico de Marx nasceu como a continuação conseqüente do que Hegel havia almejado, mas que não obtivera concretamente; por outro lado, o corpo morto do sistema escrito permaneceu presa dos filólogos e dos fabricantes de sistemas.

Contudo, o ponto de ruptura reside na realidade. Hegel não foi capaz de chegar até as forças verdadeiramente motrizes da história. Em parte porque, na época em que seu sistema foi criado, essas forças ainda não eram bastante visíveis; ele foi, então, obrigado a ver nos povos e em sua consciência os verdadeiros portadores do desenvolvimento histórico (mas ele não conseguia distinguir o substrato real da sua consciência devido à sua composição heterogênea. Desse modo, transformou-o mitologicamente em "espírito do povo"). Em parte porque continuaria preso às formas do pensamento platônico-kantiano, à dualidade do pensamento e do ser, à forma e à matéria não obstante seus esforços bastante enérgicos em sentido contrário. Ainda que tenha sido o verdadeiro descobridor do significado da totalidade concreta, ainda que seu pensamento tenha tido sempre por fim superar todas as abstrações, a matéria per-

"falhas", pelas quais se entendem suas funções como instrumento da opressão de classe, são consideradas apenas "circunstâncias históricas, mas que não determinam a natureza, a definição e o sentido do Estado". Quanto a esse aspecto, Marx fica atrás de Hegel porque "considera essa questão politicamente e não do ponto de vista do sociólogo", *loc. cit.* I, p. 308. Vê-se que a total superação da filosofia hegeliana não existe para os oportunistas; quando não recuam ao materialismo vulgar ou a Kant, utilizam os conteúdos reacionários da filosofia política de Hegel para eliminar a dialética revolucionária do marxismo, para a eternização intelectual da sociedade burguesa.

maneceu para ele (e nisso é bastante platônica) manchada pela "nódoa da determinação". E essas tendências contraditórias e conflitantes não puderam ser esclarecidas em seu sistema. Com freqüência, elas são justapostas sem mediação, apresentam-se contraditoriamente e não se equilibram; o equilíbrio final (aparente) que elas encontram no sistema devia, por conseguinte, estar mais voltado para o passado que para o futuro[28]. Não é de estranhar que a ciência burguesa tenha realçado e desenvolvido, com bastante antecedência, esses aspectos de Hegel como um fator essencial. Justamente por isso, o núcleo – revolucionário – do seu pensamento tornou-se quase completamente obscuro até para os marxistas.

A mitologia conceitual limita-se a exprimir em pensamento um fato fundamental da existência dos homens, incompreensível para eles, e cujas conseqüências lhes é impossível evitar. A incapacidade de penetrar o próprio objeto se exprime intelectualmente nas forças motrizes transcendentes que, de maneira mitológica, constroem e estruturam a realidade, a relação entre os objetos, nossas relações com eles e suas modificações no processo histórico. Ao reconhecerem que

28. Bastante característico disso é a posição de Hegel em relação à economia política (*Rechtsphilosophie*, § 189). Ele reconhece muito claramente que o problema do acaso e da necessidade é importante para essa economia política do ponto de vista do método (de modo muito parecido com Engels: *Ursprung der Familie*, MEW 21, p. 169, *Feuerbach*, MEW 21, pp. 296-7). Mas ele não é capaz de perceber o significado fundamental do substrato material da economia, a relação dos homens entre si; isso permanece para ele um "pulular de arbítrios", e suas leis guardam "uma semelhança com o sistema planetário", *loc. cit.*, p. 336.

"o fator determinante na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida real"[29], Marx e Engels adquiriram o ponto de vista que permitia liquidar toda mitologia. O espírito absoluto de Hegel foi a última dessas grandiosas formas mitológicas – uma forma na qual a totalidade e seu movimento já se exprimiam, ainda que sem ter consciência de sua essência real. No materialismo histórico, a razão, "que sempre existiu, mas nem sempre de forma racional"[30], consegue alcançar sua forma "racional" com a descoberta de seu verdadeiro substrato e da base a partir da qual a vida humana pode de fato tornar-se consciente de si mesma. E é justamente isso que efetua o programa da filosofia da história hegeliana, ainda que à custa do aniquilamento da doutrina hegeliana. Em oposição à natureza, na qual, como sublinha Hegel[31], "a mudança é circular, é a repetição do mesmo", a mudança na história não se produz "simplesmente na superfície, mas no conceito. É o próprio conceito que é corrigido".

5.

Retomemos a premissa do materialismo: "Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência." Somente nesse contexto tal premissa pode superar o plano puramente teórico e tornar-se proble-

29. Engels: Carta a J. Bloch, 21/9/1890. MEW 37, p. 463.
30. Cartas dos *Anais franco-alemães*, MEW I, p. 345.
31. *Die Vernunft in der Geschichte. Philosophische Bibliothek* I, pp. 133-4.

ma da prática. Pois é somente depois que o núcleo do ser se revela como devir social que o ser pode aparecer como um produto até então inconsciente da atividade humana, e essa atividade, por sua vez, como elemento decisivo da transformação do ser. Por um lado, têm-se as relações puramente naturais ou as formas sociais mistificadas em relações naturais que se opõem ao homem como dados fixos, acabados e imutáveis em sua essência, cujas leis ele pode, no máximo, utilizar, compreendendo a estrutura do objeto sem jamais ser capaz de transformá-la; por outro, tal concepção do ser rejeita a possibilidade da práxis na consciência individual. A práxis torna-se uma forma de atividade do indivíduo isolado, uma ética. A tentativa de Feuerbach de superar Hegel fracassou no seguinte obstáculo: Feuerbach se deteve, como o idealismo alemão e mais do que o próprio Hegel, no indivíduo isolado da "sociedade civil".

A exigência de Marx, segundo a qual se deve captar a "sensibilidade", o objeto, a realidade como atividade humana sensível[32], implica que o homem toma consciência de si mesmo como ser social, como simultaneamente sujeito e objeto do devir histórico e social. O homem da sociedade feudal não podia tomar consciência de si mesmo como ser social, porque suas relações sociais ainda tinham, sob muitos aspectos, um caráter natural, porque a sociedade em seu conjunto ainda estava desorganizada e tinha pouquíssimo controle sobre a totalidade das relações entre os homens, para apare-

32. *Thesen über Feuerbasch*, MEW 3, pp. 5-7.

cer à consciência como *a* realidade do homem. (Não cabe considerar aqui a questão da estrutura e da unidade da sociedade feudal.) A sociedade civil cumpre esse processo de socialização da sociedade. O capitalismo derruba todas as barreiras espaciais e temporais entre os diferentes países e domínios, do mesmo modo que os muros de separação jurídica entre os estamentos. Em seu universo de igualdade formal entre todos os homens, desaparecem cada vez mais aquelas relações econômicas que regularam as trocas materiais imediatas entre o homem e a natureza. O homem torna-se – no verdadeiro sentido da palavra – ser social. A sociedade torna-se *a* realidade para o homem.

Desse modo, somente no terreno do capitalismo, da sociedade civil, é possível reconhecer a sociedade como realidade. Contudo, a classe que se apresenta como agente histórico dessa revolução – a burguesia – cumpre ainda inconscientemente essa função; as forças sociais desencadeadas por ela e que a levaram à supremacia parecem opor-se a ela como uma segunda natureza, porém, mais desprovida de alma e mais impenetrável do que aquela do feudalismo[33]. É somente com a entrada em cena do proletariado que o conhecimento da realidade social encontra seu termo: com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível. Com o advento do materialismo histórico surge, ao mesmo tempo, a doutrina "das condições da libertação do proletariado" e a doutrina da realidade

33. Sobre as razões dessa situação, cf. o ensaio "Consciência de classe".

do processo total do desenvolvimento histórico. Isso só foi possível porque, para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida; porque seus atos têm essa compreensão como condição prévia, inelutável. A unidade da teoria e da práxis é, portanto, apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado. Do ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento.

Pois a missão de conduzir a humanidade a uma etapa mais elevada do seu desenvolvimento baseia-se, como Hegel[34] notou com razão – mas aplicando-a ainda aos povos –, no fato de que essas "etapas da evolução se apresentam como *princípios naturais imediatos*", e que o povo (isto é, a classe), "que recebe tal elemento como princípio *natural*, tem por missão aplicá-lo". Marx[35] concretiza essa idéia com muita clareza ao aplicá-la à evolução social: "Quando os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel na história mundial, não é de modo algum [...] porque consideram os proletários como deuses. Pelo contrário. O proletariado pode e deve se libertar porque, depois de formado, a abstração de toda a humanidade e até da aparência de humanidade se realiza nele quase por completo; porque, nas condições de vida do proletariado, todas as

34. *Rechtsphilosophie*, §§ 346-7, *loc. cit.*, p. 273.
35. *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 38.

condições da vida da sociedade atual encontram-se resumidas em seu paroxismo mais inumano; porque nele o homem perdeu a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, adquiriu a consciência teórica dessa perda e foi imediatamente obrigado pela miséria, que não pôde mais ser rejeitada nem embelezada e que se tornou absolutamente imperiosa – expressão prática da necessidade –, à revolta contra essa inumanidade. No entanto, ele não pode se libertar sem suprimir suas próprias condições de vida. Não pode, todavia, suprimir suas condições de vida sem suprimir *todas* as condições de vida inumanas da sociedade atual, que se resumem em sua situação." A essência do método do materialismo histórico não pode, portanto, ser separada da "atividade crítica e prática" do proletariado: ambos são momentos do mesmo processo de evolução da sociedade. Assim, o conhecimento da realidade produzido pelo método dialético é igualmente inseparável da perspectiva de classe do proletariado. A questão posta pelo "austromarxismo" a respeito da separação metódica entre a ciência "pura" do marxismo e o socialismo[36], é, como todas as questões semelhantes, um falso problema. Pois o método marxista e a dialética materialista enquanto conhecimento da realidade só são possíveis do ponto de vista de classe, do ponto de vista da luta do proletariado. Abandonar essa perspectiva significa distanciar-se do materialismo histórico, do mesmo modo como adotá-la implica diretamente a participação na luta do proletariado.

36. Hilferding, *Finanzkapital*, VIII-IX.

O fato de o materialismo histórico emergir do princípio vital "imediato e natural" do proletariado, e de o conhecimento total da realidade se abrir a partir da sua perspectiva de classe não significa, contudo, que esse conhecimento ou essa atitude metódica em relação a ele sejam dados de modo imediato e natural ao proletariado enquanto classe (menos ainda ao proletário individual); pelo contrário. Certamente, o proletariado é o sujeito cognoscente desse conhecimento da realidade social total. Mas não é um sujeito do conhecimento no sentido do método kantiano, em que o sujeito é definido como o que não pode jamais tornar-se objeto. Não é um espectador imparcial desse processo. O proletariado não é somente a parte ativa e passiva dessa totalidade; a ascensão e a evolução de seu conhecimento, de um lado, e sua ascensão e evolução no curso da história, de outro, são apenas dois aspectos do mesmo processo real. Não somente porque a própria classe "se transformou em classe" aos poucos, numa luta social incessante, começando pelos atos espontâneos e inconscientes de defesa desesperada e imediata (a destruição de máquinas é um exemplo flagrante desses primórdios). A consciência do proletariado a respeito da realidade social, de sua própria posição de classe e de sua vocação histórica, e o método da concepção materialista da história também são produtos desse mesmo processo de evolução histórica, que o materialismo histórico – pela primeira vez – reconhece adequadamente e em sua realidade.

A possibilidade do método marxista é, por conseguinte, um produto da luta de classes, tanto quanto outro resultado de natureza política ou econômica. A

evolução do proletariado também reflete a estrutura interna da história da sociedade, que ele foi o primeiro a reconhecer. "Seu resultado aparece, portanto, sempre como pressuposto por ele, ao mesmo tempo em que suas pressuposições aparecem como seus resultados."[37] O ponto de vista metódico da totalidade, que aprendemos a reconhecer como problema central, como condição primordial do conhecimento da realidade, é um produto da história num duplo sentido. Em primeiro lugar, somente com a evolução econômica que produziu o proletariado, com o nascimento do próprio proletariado (portanto, numa etapa determinada da evolução social), com a transformação assim surgida do sujeito e do objeto relativos ao conhecimento da realidade social, que a possibilidade objetiva e formal do materialismo histórico pôde surgir como conhecimento. Em segundo lugar, é somente no curso da evolução do proletariado que essa possibilidade formal tornou-se uma possibilidade real. Pois a possibilidade de compreender o sentido do processo histórico como imanente a esse processo, deixando de ver nele um sentido transcendente, mitológico ou ético, a ser relacionado com um material despojado de sentido, pressupõe que o proletariado tenha uma consciência altamente evoluída a respeito de sua própria situação, portanto, que seja um proletariado em certa medida altamente avançado na seqüência de uma longa evolução. O caminho tomado por essa evolução conduz da utopia ao conhecimento da realidade, dos objetivos transcendentes, es-

37. *Kapital* III, II, MEW 25, p. 879.

tabelecidos pelos primeiros grandes pensadores do movimento operário, até a nítida percepção da Comuna de 1871 de que a classe operária "não tem de realizar ideais", mas "somente libertar os elementos da nova sociedade"; é o caminho que vai da classe "contra o capital" à classe "por si mesma".

Nessa perspectiva, a separação revisionista do movimento e da meta final se manifesta como um retrocesso ao nível mais primitivo do movimento operário. Pois a meta final não é um estado que aguarda o proletariado ao termo do movimento, independente deste e do caminho que ele percorre, como um "estado futuro"; não é um estado que se possa, por conseguinte, esquecer tranqüilamente nas lutas cotidianas e, quando muito, invocar nos sermões de domingo, como um momento de elevação oposto aos cuidados cotidianos; não é um "dever", uma "idéia", designada a regular o processo "real". A meta final é, antes, essa *relação com a totalidade* (com a totalidade da sociedade considerada como processo), pela qual cada momento da luta adquire seu sentido revolucionário. Essa relação é inerente a cada momento exatamente no que concerne à sua trivilidade simples e prosaica, mas torna-se real somente quando tomamos consciência dela, o que confere realidade ao momento da luta cotidiana, manifestando sua relação com a totalidade. Dessa maneira, esse momento da luta cotidiana é elevado do nível da facticidade, da mera existência, ao da realidade. Também não podemos esquecer que todo esforço para preservar a "meta final" ou a "essência" do proletariado de toda nódoa na relação com a existência capitalista e por meio dela conduz, em última instância, a distanciar-se da

compreensão da realidade, da "atividade crítica e prática", a recair na dualidade utópica do sujeito e do objeto, da teoria e da práxis, tão seguramente quanto o revisionismo havia conduzido a isso[38].

O perigo prático de toda concepção dualista desse gênero é que ela faz desaparecer o momento que dá à *ação* sua direção. Com efeito, tão logo o terreno da realidade, que somente o materialismo dialético pode conquistar (mas que deve ser incessantemente reconquistado), é abandonado, e tão logo permanecemos, portanto, no terreno "natural" da existência, do empirismo puro, simples e grosseiro, o sujeito da ação e o meio dos "fatos", onde sua ação deve se desenrolar, opõem-se sem transição possível como princípios separados. E é tão pouco possível impor a vontade subjetiva, o desejo ou a decisão ao estado de fato objetivo quanto descobrir nos próprios fatos um momento que dá aos atos uma direção. Uma situação em que os "fatos" falam sem ambigüidade a favor ou contra uma determinada direção da ação jamais existiu, não pode existir, jamais existirá. Quanto mais os fatos são escrupulosamente examinados em seu isolamento (isto é, em suas relações diretas), menos podem indicar, sem ambigüidade, uma direção determinada. Por outro lado, é evidente que uma decisão puramente subjetiva deva se chocar contra o poder dos fatos não compreendidos e que ajem automaticamente "segundo as leis". No que concerne

38. A esse respeito, cf. a polêmica de Zinoviev contra Guesde e seu procedimento em relação à guerra em Stuttgart. *Gegen den Strom*, pp. 470-1. Assim como o livro de Lênin, *Der Radikalismus als Kinderkrankheit des Kommunismus*.

ao problema da ação, a maneira como o método dialético aborda a realidade se revela justamente como a única capaz de indicar às ações uma *orientação*. O autoconhecimento subjetivo e objetivo do proletariado numa determinada etapa de sua evolução é, ao mesmo tempo, o conhecimento do nível atingido nessa mesma época pela evolução social. Na coerência da realidade, na relação de todos os momentos parciais com suas raízes na totalidade, raízes que lhe são imanentes, mas que não foram elucidadas, é suprimido o caráter de exterioridade desses fatos que agora compreendemos. Neles, tornam-se visíveis aquelas tendências que visam ao centro da realidade – aquilo que se tem o costume de chamar de meta final. Todavia, essa meta final não se opõe como ideal abstrato ao processo; como momento da verdade e da realidade, como o sentido concreto de cada etapa atingida, ela é imanente ao momento concreto; seu conhecimento é justamente aquele da direção que tomam (inconscientemente) as tendências dirigidas para a totalidade, da direção que é chamada a determinar concretamente a ação correta no momento dado, do ponto de vista e no interesse do processo total e da emancipação do proletariado.

No entanto, a evolução social incrementa sem cessar a tensão entre os momentos parciais e a totalidade. Justamente pelo fato de o sentido imanente da realidade irradiar com um brilho cada vez mais forte, o sentido do devir tem uma ligação cada vez mais profunda com a vida cotidiana, e a totalidade afunda-se nos aspectos momentâneos, espaciais e temporais dos fenômenos. O caminho da consciência no processo histórico não se aplana, pelo contrário, torna-se sempre mais ár-

duo e apela a uma responsabilidade sempre maior. A função do marxismo ortodoxo – a superação do revisionismo e do utopismo – não é, portanto, uma liquidação definitiva de falsas tendências, mas uma luta incessantemente renovada contra a influência perversora das formas de pensamento burguês sobre o pensamento do proletariado. Essa ortodoxia não é a guardiã de tradições, mas a anunciadora sempre em vigília da relação entre o instante presente e suas tarefas em relação à totalidade do processo histórico. E assim, as palavras do *Manifesto comunista* sobre as tarefas da ortodoxia e dos seus portadores, os comunistas, não envelheceram e continuam válidas: "Os comunistas distinguem-se dos outros partidos proletários *somente* em dois pontos: por um lado, nas diversas lutas nacionais dos proletários, acentuam e fazem valer os interesses comuns a *todo o proletariado* e independentes da nacionalidade; por outro, nas diversas fases de desenvolvimento que a luta entre o proletariado e a burguesia precisa atravessar, representam sempre o interesse do *movimento total*."

Março de 1919.

ROSA LUXEMBURGO COMO MARXISTA

> Os economistas nos explicam como se produz nas relações mencionadas anteriormente, mas o que eles não nos explicam é como essas relações se produzem, isto é, o movimento histórico que as faz nascer.
>
> MARX, *Elend der Philosophie* [Miséria da filosofia]

1.

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. A separação capitalista entre o produtor e o processo global da produção, a fragmentação do processo de trabalho em partes que deixam de lado o caráter humano do trabalhador, a atomização da sociedade em indivíduos que produzem irrefletidamente, sem planejamento nem coerência, tudo isso devia ter também uma influência profunda sobre o pensamento, a ciência e a filosofia do capitalismo. A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à

essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência.*

Esse princípio revolucionário da dialética hegeliana – não obstante todos os conteúdos conservadores de Hegel – havia sido freqüentemente reconhecido antes de Marx, sem que se tenha podido desenvolver, a partir desse conhecimento, uma ciência revolucionária. Somente com Marx a dialética hegeliana tornou-se, segundo a expressão de Herzen, uma "álgebra da revolução". Mas ela não se tornou isso simplesmente por uma inversão materialista. Pelo contrário, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde se manifestar nessa inversão e por meio dela porque a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade, a consideração de todos os fenômenos parciais como elementos do todo, do processo dialético, que é apreendido como unidade do pensamento e da história, foi salvaguardado. O método dialético em Marx visa ao conhecimento da sociedade como totalidade. Enquanto a ciência burguesa confere uma "realidade" com realismo ingênuo, ou certa autonomia com espírito "crítico", àquelas abstrações que, para uma ciência não pertence ao âmbito da filosofia, são necessárias e úteis do ponto de vista metodológico e resultam, de um lado, da separação prática dos objetos da investigação e, de outro, da divisão do trabalho e da especialização científicas, o marxismo supera essas separações elevando-as e rebaixando-as à categoria de aspectos dialéticos. O isolamento – por abstração – dos elementos, tanto de um domínio de investigação quanto de conjuntos específicos de problemas ou de conceitos no interior de uma área de pesquisa, é certamente inevitável. O que permanece decisivo, no entanto, é saber se esse isolamento é somente um meio para o conhecimento do todo, isto é, se ele se integra sempre no contexto correto de conjunto que ele pressupõe e ao qual apela, ou ainda se o conhecimento abstrato do domínio parcial isolado conserva sua "autonomia", e permanece um fim "em si". Para o marxismo, em última análise, não há, portanto, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história etc. autônomas, mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade.

O ponto de vista da totalidade não determina, todavia, somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento. A ciência burguesa – de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo[1]. E o ponto de vista do indivíduo não pode levar a nenhuma totalidade, quando muito pode levar a aspectos de um domínio parcial, mas na maioria das vezes somente a algo fragmentário: a "fatos" desconexos ou a leis parciais abstratas. A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade. Somente as *classes* representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna. Ao con-

1. Isso não é casual, mas resulta da essência da sociedade burguesa, conforme Marx comprovou de maneira convincente no que concerne às "robinsonadas" econômicas. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Introdução, MEW 13, pp. 615 ss.

siderar todo problema por essa ótica, particularmente em *O capital*, Marx corrigiu Hegel, que ainda hesitava entre o ponto de vista do "grande homem" e o do espírito abstrato do povo. Ainda que seus sucessores o compreendessem menos nessa questão do que naquela referente ao "idealismo" ou ao "materialismo", essa correção se mostrou mais decisiva e fecunda.

A economia clássica e sobretudo seus vulgarizadores sempre consideraram a evolução capitalista do ponto de vista *do capitalista individual* e se envolveram, por conseguinte, numa série de contradições insolúveis e de falsos problemas. Em *O capital*, Marx rompe radicalmente com esse método. Não que ele considere – como um agitador – cada momento direta e exclusivamente do ponto de vista do proletariado. Uma atitude tão unilateral poderia dar origem apenas a uma nova economia vulgar com um sinal de mais e menos invertido. Antes, considera os problemas de toda a sociedade capitalista como problemas das classes que a constituem, sendo a dos capitalistas e a dos proletários apreendidas *como conjuntos*. Meu objetivo neste estudo é simplesmente demonstrar o problema relativo ao método, e não investigar o modo como toda uma série de questões acaba sendo considerada de um ponto de vista totalmente novo. Também não é minha intenção descobrir como surgem novos problemas que a economia clássica não foi capaz de perceber e menos ainda de resolver, nem como muitos desses falsos problemas são eliminados. Trata-se aqui somente de chamar a atenção para duas premissas de uma aplicação verdadeira – e não lúdica, como nos epígonos de Hegel – do método dialético sobre a exigência da totalidade tanto como objeto determinado quanto como sujeito que determina.

2.

Após décadas de vulgarização do marxismo, a obra principal de Rosa Luxemburgo, *A acumulação do capital*, retoma o problema a partir desse ponto. Essa banalização do marxismo, sua inflexão num sentido "científico" burguês encontraram sua primeira expressão clara e aberta nos *Pressupostos do socialismo*, de Bernstein. Não é absolutamente um acaso se o mesmo capítulo desse livro, que começa com um ataque ao método dialético em nome da "ciência" exata, termina com uma acusação de blanquismo lançada contra Marx. Não é um acaso, pois tão logo se abandonam o ponto de vista da totalidade, o ponto de partida e o termo, a condição e a exigência do método dialético, tão logo a revolução deixa de ser compreendida como um momento do processo para ser vista como ato isolado, separado da evolução global, o aspecto revolucionário de Marx deve necessariamente aparecer como uma recaída no período primitivo do movimento operário, no blanquismo. E todo o sistema do marxismo se desfaz com o princípio de que a revolução é o resultado de um ponto de vista em que a categoria da totalidade é dominante. Mesmo em seu oportunismo, a crítica de Bernstein é oportunista demais para que todas as reivindicações dessa posição possam se manifestar[2].

No entanto, o curso dialético da história, que os oportunistas buscavam antes tudo expurgar do mar-

2. Aliás, o próprio Bernstein admite isso. "De fato", diz ele, "devido às exigências de propaganda do partido, nem sempre tirei conclusões dos meus princípios críticos." *Voraussetzungen des Sozialismus*, 9ª ed., p. 260.

xismo, impôs-lhes mesmo assim outras conseqüências inevitáveis. O desenvolvimento econômico da época imperialista tornou cada vez mais difícil acreditar nos simulacros de ataque contra o sistema capitalista e a análise "científica" dos seus fenômenos considerados isoladamente, no interesse da "ciência exata e objetiva". Seria preciso tomar partido, não apenas politicamente, a favor ou contra o capitalismo. Quanto à teoria, também seria preciso fazer uma escolha: ou considerar toda a evolução da sociedade de um ponto de vista marxista e então dominar o fenômeno do imperialismo de modo teórico e prático, ou furtar-se a esse encontro, limitando-se ao estudo de aspectos isolados de alguma ciência específica. O ponto de vista monográfico é o que limita, de uma maneira mais segura, o horizonte do problema que toda a socialdemocracia tornada oportunista teme enfrentar. Encontrando nos domínios particulares descrições "exatas", "leis válidas intemporalmente" para casos específicos, ela apagou a separação entre o imperialismo e o período anterior. Estávamos no capitalismo "em geral" – cuja persistência lhes parecia tão conforme à razão humana, "às leis da natureza", como a Ricardo e a seus sucessores, economistas vulgares burgueses.

Seria contra o marxismo e a dialética querer saber se essa recaída teórica na metodologia dos economistas vulgares foi a causa ou o efeito do oportunismo pragmático. Pela maneira como o materialismo histórico considera as coisas, ambas as tendências estão relacionadas: formam o meio social da socialdemocracia antes da guerra. Os conflitos teóricos em torno da *Acumulação do capital*, de Rosa Luxemburgo, só podem ser compreendidos a partir desse meio.

Pois o debate conduzido por Bauer, Eckstein, entre outros, não girava em torno da questão de saber se a solução do problema da acumulação do capital, proposta por Rosa Luxemburgo, era objetivamente correta ou incorreta. Discutia-se, ao contrário, se existia realmente um problema e contestava-se com extrema energia a existência de um problema efetivo. No que se refere ao método da economia vulgar, isso é perfeitamente compreensível e até necessário. Pois, se a questão da acumulação, por um lado, é tratada como um problema particular da economia política, por outro, do ponto de vista do capitalista individual, percebe-se que não existe um verdadeiro problema[3].

Essa recusa de todo o problema está estreitamente ligada ao fato de que os críticos de Rosa Luxemburgo ignoraram a parte decisiva do livro ("As condições históricas da acumulação") e, por conseguinte, formularam a questão da seguinte forma: são corretas as fórmulas de Marx, que se baseiam no fundamento de uma hipótese metodologicamente isolante de uma sociedade composta apenas de capitalistas e proletários? Qual a melhor maneira de interpretá-las? Os críticos ignoravam por completo o fato de que essa hipótese, em Marx, era apenas uma hipótese metodológica para compreender o problema de maneira mais clara, antes de avançar para a questão mais abrangente, que situava o problema em relação à totalidade da sociedade. Ignoraram o fato de que o próprio Marx deu esse passo no primeiro volume de *O capital*, a propósito do que se chama a

3. Em sua anticrítica, Rosa Luxemburgo demonstra isso de maneira irrefutável, especialmente em relação ao seu crítico mais sério, Otto Bauer, pp. 66 ss.

acumulação primitiva. Ocultaram – consciente ou inconscientemente – o fato de que, justamente em relação a essa questão, todo *O capital* é apenas um fragmento incompleto, que se interrompe no momento em que esse problema deveria ser solucionado. Nesse sentido, o que Rosa Luxemburgo fez foi retomar o fragmento de Marx e completá-lo conforme seu espírito.

No entanto, ao ignorarem esses fatores, os oportunistas agiram de maneira totalmente coerente. Pois, do ponto de vista do capitalista individual, do ponto de vista da economia vulgar, esse problema, com efeito, não deve ser colocado. Do ponto de vista do capitalista individual, a realidade econômica aparece como governada por leis eternas da natureza, às quais ele deve adaptar sua atividade. A realização da mais-valia e a acumulação se realizam para ele sob a forma de uma troca com outros capitalistas individuais (na verdade, não é o que sempre ocorre; trata-se apenas do caso mais freqüente). E todo o problema da acumulação refere-se apenas a uma das formas das múltiplas transformações que sofrem as fórmulas D-M-D (dinheiro-mercadoria-dinheiro) e M-D-M (mercadoria-dinheiro-mercadoria) no curso da produção, da circulação etc. Assim, para a economia vulgar, a questão da acumulação torna-se um detalhe isolado, não relacionado ao destino do capitalismo em seu conjunto; sua solução garante suficientemente a exatidão das "fórmulas" marxistas, que precisam apenas ser atualizadas, como realizado por Otto Bauer. Tal como, em sua época, os alunos de Ricardo não haviam compreendido a problemática marxista, Otto Bauer e seus colegas não compreenderam que com essas fórmulas a realidade econômica, por princípio, nunca pode ser abarcada, visto que essas fórmulas pressupõem uma abstração (a sociedade considerada como composta unicamente de capitalistas e proletários) da realidade em seu todo, portanto, essas fórmulas podem servir apenas ao esclarecimento do problema, como um trampolim para colocar o problema verdadeiro.

A acumulação do capital retoma o método e a problemática do jovem Marx, da *Miséria da filosofia*. Do mesmo modo como na primeira obra são analisadas as condições históricas que tornaram possível e válida a economia política de Ricardo, nesta última o mesmo método é aplicado a pesquisas fragmentárias do segundo e terceiro volumes de *O capital*. Os economistas burgueses, enquanto representantes ideológicos do capitalismo ascendente, identificavam as "leis naturais" descobertas por Smith e Ricardo com a realidade social, para encontrar na sociedade capitalista a única sociedade possível conforme a "natureza" do homem e a razão. Do mesmo modo, a socialdemocracia – expressão ideológica dessa aristocracia operária tornada pequeno-burguesa, que tem sua parte de interesse na exploração imperialista do mundo inteiro durante a última fase do capitalismo, mas tenta escapar do seu destino necessário, a guerra mundial – devia obrigatoriamente conceber a evolução como se a acumulação capitalista estivesse a ponto de ser realizada nesse espaço vazio das fórmulas matemáticas (isto é, sem problema e, portanto, sem guerra mundial). Assim, em relação à compreensão e à capacidade de previsão políticas, eles ficaram muito aquém das camadas capitalistas da grande burguesia, que estavam interessadas na exploração imperialista e nas suas conseqüências militares. No entanto, já nessa época puderam assumir no plano teóri-

co seu papel atual: o de guardiões da eterna ordem econômica capitalista, guardiões contra as conseqüências catastróficas e fatais a que os verdadeiros representantes do capitalismo imperialista levavam com olhos videntes e cegos ao mesmo tempo. Do mesmo modo como a identificação das "leis naturais" de Ricardo com a realidade social era um meio de autodefesa ideológica para o capitalismo ascendente, a interpretação de Marx pela escola austríaca, a identificação das abstrações de Marx com a totalidade da sociedade, também constituem um meio de autodefesa para a "racionalidade" do capitalismo decadente. E do mesmo modo como a concepção da totalidade pelo jovem Marx havia iluminado nitidamente os sintomas patológicos do capitalismo ainda florescente, o último brilho do capitalismo adquire na perspectiva de Rosa Luxemburgo, pela integração do seu problema fundamental na totalidade do processo histórico, o caráter de uma dança macabra, de uma marcha de Édipo para seu inelutável destino.

3.

Rosa Luxemburgo dedicou à refutação da economia vulgar "marxista" uma brochura especial, publicada após a sua morte. No entanto, essa refutação teria seu lugar mais adequado, do ponto de vista da exposição e do método, no fim da segunda parte de *A acumulação do capital*, como quarta investida no estudo da questão crucial da evolução capitalista. Pois a originalidade desse livro decorre do fato de ele ser consagrado principalmente a um estudo histórico dos problemas. Isso não significa somente que a análise, feita por Marx,

da reprodução simples e da ampliada forma com isso o ponto de partida da investigação e o prelúdio ao estudo efetivo e definitivo do problema. O núcleo do livro é constituído por uma análise histórico-literária das grandes discussões sobre o problema da acumulação: a discussão de Sismondi com Ricardo e sua escola, a de Rodbertus com Kirchmann, e a de Narodniki com os marxistas russos.

Mesmo nesse método de exposição, Rosa Luxemburgo não abandona a tradição de Marx. Seu modo de composição significa, antes, um retorno ao marxismo original e autêntico: ao procedimento de exposição do próprio Marx. Pois sua primeira obra, acabada, completa e madura, *Miséria da filosofia*, refuta Proudhon remontando às fontes verdadeiras de suas concepções: a Ricardo, de um lado, a Hegel, de outro. A análise de onde, como e sobretudo por que Proudhon *tinha* de compreender mal Ricardo e Hegel é a fonte de luz que não apenas expõe sem piedade as contradições internas de Proudhon, como também penetra nas razões obscuras, desconhecidas do próprio Proudhon, que alimentam esses erros: as relações de classe, das quais suas concepções são a expressão teórica. Ora, "as categorias econômicas são apenas as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais de produção", diz Marx[4]. E se sua principal obra teórica adotou apenas parcialmente esse método de *exposição* histórica dos problemas devido às suas dimensões e à abundância dos problemas particulares que são tratados nessa exposição, isso não deve mascarar a *similitude real na maneira de tratar*

---

4. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 130.

problemas. *O capital* e as *Teorias sobre a mais-valia* são, pela essência do seu objeto, obras cuja estrutura interna significa, no fundo, uma solução do problema que a *Miséria da filosofia* colocava e esboçava brilhantemente e de modo abrangente.

Essa forma interna da estruturação do problema remete ao problema central do método dialético, à compreensão exata da posição dominante que ocupa a categoria da totalidade e, assim, à filosofia hegeliana. O método filosófico de Hegel, que sempre foi – de maneira mais convincente na *Fenomenologia do espírito* – história da filosofia e filosofia da história ao mesmo tempo, jamais foi abandonado por Marx em relação a esse ponto essencial. Pois a unificação hegeliana – dialética – do pensamento e do ser, a concepção de sua unidade como unidade e totalidade de um processo, formam também a essência da filosofia da história do materialismo histórico. Mesmo a polêmica materialista contra a concepção "ideológica" da história é dirigida bem mais contra os epígonos de Hegel do que contra o próprio mestre que, a esse respeito, estava muito mais próximo de Marx do que este pôde imaginar em sua luta contra a esclerose "idealista" do método dialético. O idealismo "absoluto" dos epígonos de Hegel chega, com efeito, a dissolver a totalidade primitiva do sistema[5], a separar a dialética da história viva e, por fim, a suprimir a unidade dialética do pensamento e do ser. Contudo, o materialismo dogmático dos epígonos de Marx repete a mesma dissolução da totalidade concreta da realidade histórica. Se o método dos epígonos de Marx não degenera como o dos epígonos de Hegel num esquematismo intelectual vazio, ele se esclerosa, numa ciência específica e mecanicista, em economia vulgar. Se os primeiros acabaram perdendo a capacidade de combinar os acontecimentos históricos com suas construções puramente ideológicas, os segundos se mostram igualmente incapazes de compreender tanto o elo das formas ditas "ideológicas" da sociedade com seu fundamento econômico, como a própria economia como totalidade, como realidade social.

5. Sobre a relação de Hegel com seus discípulos, cf. o excelente trabalho do hegeliano Lassale, "Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik", *Werke*. Cassirer, vol. VI. Para saber até que ponto Hegel faz um mau uso do seu próprio sistema, cf. o ensaio "O que é marxismo ortodoxo?". Marx o corrige em vários aspectos e dá continuidade ao seu trabalho de maneira decisiva.

Seja qual for o tema em discussão, o método dialético trata sempre do mesmo problema: o conhecimento da totalidade do processo histórico. Sendo assim, os problemas "ideológicos" e "econômicos" perdem para ele sua estranheza mútua e inflexível e se confundem um com o outro. *A história de um determinado problema torna-se efetivamente uma história dos problemas*. A expressão literária ou científica de um problema aparece como expressão de uma totalidade social, como expressão de suas possibilidades, de seus limites e de seus problemas. O estudo histórico-literário do problema acaba sendo o mais apto a exprimir a problemática do processo histórico. A história da filosofia torna-se filosofia da história.

Por isso, não é simplesmente um acaso que as duas obras fundamentais com as quais começa o renascimento teórico do marxismo, *A acumulação do capital*, de Rosa Luxemburgo, e *O Estado e a revolução*, de Lênin, recorram também ao modo de abordagem adotado pelo jo-

vem Marx. Para fazer com que o problema real de suas obras surja dialeticamente diante dos nossos olhos, oferecem uma exposição de certo modo histórico-literária da sua gênese. Ao analisarem a mudança e a reversão das concepções que precederam sua maneira de colocar o problema, ao considerarem cada uma dessas etapas do esclarecimento ou da confusão intelectuais no conjunto histórico de suas condições e de suas conseqüências, fazem surgir *o próprio processo histórico* cujo resultado constitui sua abordagem e sua solução, com uma intensidade que não pode ser atingida de outro modo. Não há maior contraste do que o existente entre esse método e aquele que consiste em "tomar em consideração os predecessores" na ciência burguesa (à qual também pertencem os teóricos da socialdemocracia). Pois, ao distinguir metodicamente teoria e história, ao separar os problemas particulares uns dos outros por princípio e por método, ao eliminar, portanto, o problema da totalidade por razões de exatidão científica, a ciência burguesa faz da história do problema um peso morto na exposição e no estudo do próprio problema, algo que só pode ter interesse para os especialistas, cujo caráter indefinidamente extensível abafa cada vez mais o sentido verdadeiro dos problemas reais, favorecendo o desenvolvimento de uma especialização insensata.

Devido a essa relação com as tradições de método e de exposição referentes a Marx e a Hegel, Lênin fez da história do problema uma história interna das revoluções européias do século XIX; a abordagem histórico-literária dos textos por Rosa Luxemburgo se desenvolve numa história das lutas em torno da possibilidade e da expansão do sistema capitalista. Os primeiros grandes abalos sofridos pelo capitalismo ascendente e ainda não

desenvolvido e as grandes crises de 1815 e de 1818-19 introduzem o debate com os *Nouveaux principes d'économie politique*, de Sismondi. Trata-se do primeiro conhecimento – reacionário sem dúvida – da problemática do capitalismo. A forma não desenvolvida do capitalismo se exprime ideologicamente nos pontos de vista igualmente unilaterais e falsos dos adversários. Enquanto o ceticismo reacionário de Sismondi vê nas crises um sinal da impossibilidade da acumulação, o otimismo ainda intacto dos porta-vozes da nova ordem de produção nega que as crises são inevitáveis e a existência de uma problemática. Ao fim da série, a repartição social daqueles que se interrogam e a significação social de sua resposta já estão completamente invertidas; o tema da discussão, ainda que sem a devida consciência, já é o destino da revolução, o declínio do capitalismo. O fato de a análise de Marx ter desempenhado no plano teórico um papel decisivo nessa transformação de sentido serve para indicar que mesmo a liderança ideológica da sociedade começa a escapar cada vez mais à burguesia. Mas enquanto a essência pequeno-burguesa e reacionária de Narodniki se manifesta abertamente em sua tomada de posição teórica, é interessante observar como os "marxistas" russos se transformam cada vez mais claramente em campeões da evolução capitalista. Tornam-se, quanto às possibilidades de evolução do capitalismo, os herdeiros ideológicos do otimismo social de Say, de MacCulloch etc. "Os marxistas russos 'legalistas'", diz Rosa Luxemburgo[6], "triunfaram, sem dúvida nenhuma, sobre seus contraditores 'populistas',

---

6. *Akkumulation des Kapitals*, p. 296. 1ª ed.

mas triunfaram demais [...] Tratava-se de saber se o capitalismo em geral, e na Rússia em particular, seria capaz de evoluir, e os ditos marxistas deram uma demonstração tão completa dessa atitude que chegaram até mesmo a provar teoricamente a possibilidade de o capitalismo durar eternamente. É claro que quando se admite a acumulação ilimitada do capital, demostra-se também sua viabilidade ilimitada [...] Se o modo de produção capitalista está em condição de assegurar sem limites o crescimento das forças de produção, o progresso econômico, então ele é invencível."

Aqui se coloca a quarta e última investida contra o problema da acumulação, a investida de Otto Bauer contra Rosa Luxemburgo. A questão do otimismo social sofreu uma nova mudança de função. Em Rosa Luxemburgo, a dúvida quanto à possibilidade da acumulação se livra da sua forma absolutista. Ela se transforma na questão *histórica* das *condições* da acumulação e, assim, na certeza de que uma acumulação ilimitada é impossível. Pelo fato de ser tratada em seu meio social como um todo, a acumulação torna-se dialética. Ela se desenvolve em dialética de todo o sistema capitalista. "No momento em que o esquema de Marx sobre a reprodução ampliada corresponde à realidade", diz Rosa Luxemburgo[7], "ele indica o fim, o limite histórico do movimento de acumulação, portanto, o fim da produção capitalista. A impossibilidade da acumulação significa, no plano capitalista, a impossibilidade do desenvolvimento ulterior das forças produtivas e, com isso, a necessidade histórica objetiva do declínio do capitalismo. Disso resulta o movimento pleno de contradições da última fase, aquela imperialista, enquanto período conclusivo na carreira histórica do capital." Ao se transformar em certeza dialética, a dúvida deixa para trás e sem vestígios todo o caráter pequeno-burguês e reacionário do seu passado: *torna-se otimismo, certeza teórica da revolução social vindoura.*

7. *Ibid.*, p. 393.

A mesma mudança de função imprime à tomada de posição oposta, à afirmação da acumulação sem limites, um caráter pequeno-burguês oscilante, hesitante, cético. A afirmação de Otto Bauer não tem o otimismo radiante de um Say ou de um Tugan-Baranovski. Ainda que usando de uma terminologia marxista, Bauer e aqueles que partilham de suas opiniões são proudhonianos quanto à essência de sua teoria. Suas tentativas para resolver o problema da acumulação, ou antes, para não ver nela um problema, levam, no fim das contas, aos esforços de Proudhon para conservar o "lado bom" da evolução capitalista, desviando de seu "lado ruim"[8]. Reconhecer a questão da acumulação significa reconhecer que esse "lado ruim" está inseparavelmente ligado à essência mais íntima do capitalismo. Significa, por conseguinte, que o imperialismo, a guerra e a revolução mundiais devem ser entendidas como necessidades da evolução. Contudo, como se sublinhou, isso contradiz o interesse imediato daquelas camadas que tiveram nos marxistas do centro seus porta-vozes ideológicos, camadas que desejam um capitalismo altamente desenvolvido, sem "excrescências" imperialistas, uma produção "bem regrada", sem as "pertubações" da

8. *Elend der Philosophie*, MEW 4, pp. 131-3.

guerra etc. "Essa concepção", diz Rosa Luxemburgo[9], "visa a persuadir a burguesia de que o imperialismo e o militarismo seriam prejudiciais do ponto de vista dos seus próprios interesses capitalistas. Espera-se, com isso, poder isolar o punhado de aproveitadores, por assim dizer, desse imperialismo e formar um bloco com o proletariado e as largas camadas da burguesia para 'atenuar' o imperialismo, [...] para 'retirar dele o seu espinho'. Do mesmo modo como, na época de sua decadência, o liberalismo transferiu seu apelo da monarquia mal-informada àquela que precisava de mais informação, o 'centro marxista' transfere seu apelo da burguesia mal-aconselhada à burguesia que precisa ser instruída." Bauer e seus camaradas capitularam diante do capitalismo, tanto econômica como ideologicamente. Essa capitulação se exprime teoricamente em seu fatalismo econômico, em sua crença no capitalismo que teria a duração eterna das "leis da natureza". No entanto – enquanto autênticos pequeno-burgueses –, como são apenas apêndices ideológicos e econômicos do capitalismo, como seus desejos se dirigem a um capitalismo sem o "lado ruim", sem "excrescências", encontram-se numa "oposição" – também autenticamente pequeno-burguesa – ao capitalismo: numa oposição *ética*.

4.

Fatalismo econômico e nova fundamentação ética do socialismo estão estreitamente ligados. Não é por

9. *Antikritik*, p. 118.

acaso que os reencontramos da mesma maneira em Bernstein, Tugan-Baranovski e Otto Bauer. E não é somente pela necessidade de encontrar um sucedâneo subjetivo à via objetiva para a revolução, via obstruída por eles mesmos. É também uma conseqüência metódica do seu ponto de vista econômico-vulgar, uma conseqüência do seu individualismo metodológico. A nova fundamentação "ética" do socialismo é o aspecto subjetivo da ausência da categoria da totalidade, a única capaz de síntese. Para o indivíduo – seja ele capitalista ou proletário –, o mundo ao seu redor, o meio social (e a natureza, enquanto seu reflexo e projeção teórica) devem aparecer como submetidos a um destino brutal e absurdo, como sendo para ele eternamente estranhos. Esse mundo só pode ser compreendido por ele se assumir, na teoria, a forma de "leis eternas da natureza", isto é, se adquirir uma racionalidade estranha ao homem, incapaz de ser influenciada ou penetrada pelas possibilidades da ação do indivíduo; se o homem adotar a seu respeito uma atitude puramente contemplativa e fatalista. Num mundo como esse, a possibilidade de ação oferece apenas dois caminhos, que, no entanto, são dois modos aparentes de mudar o mundo. Em primeiro lugar, a utilização para fins humanos determinados (a técnica, por exemplo) das "leis" imutáveis, aceitas com fatalismo e conhecidas segundo o modo já indicado. Em segundo, a ação dirigida apenas para o interior, a tentativa de realizar a transformação do mundo no único ponto do mundo que permaneceu livre, o homem (ética). Mas como a mecanização do mundo mecaniza necessariamente também seu sujeito (o homem), essa ética permanece igualmente abstrata, ape-

nas normativa, e não realmente ativa e criadora de objetos, mesmo em relação à totalidade do homem isolado do mundo. Ela simplesmente permanece prescritiva, com um caráter imperativo. O elo metódico entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*, de Kant, é obrigatório e inelutável. E todo "marxista" que abandonou a consideração da totalidade do processo histórico, o método de Hegel e Marx, no estudo da realidade econômica e social, para se reaproximar de algum modo da consideração "crítica" do método não-histórico de uma ciência específica que busca "leis", deve necessariamente – desde que se ataque o problema da ação – retornar à ética imperativa abstrata da escola kantiana.

Afinal, o rompimento com a consideração da totalidade rompe também a *unidade da teoria e prática*. A ação, a práxis – nas quais Marx faz culminar suas *Teses sobre Feuerbach* – implicam, por essência, uma penetração, uma transformação da realidade. Mas a realidade só pode ser compreendida e penetrada como totalidade, e somente um sujeito que é ele mesmo uma totalidade é capaz dessa penetração. Não é a toa que o jovem Hegel[10] põe como primeira exigência de sua filosofia o princípio segundo o qual "o verdadeiro deve ser compreendido e exprimido não somente como substância, mas igualmente como sujeito". Ele desmascarou, assim, a falha mais grave, o limite último da filosofia clássica alemã, ainda que o cumprimento real dessa exigência tenha sido recusado à sua própria filosofia; esta permaneceu, sob vários aspectos, prisioneira dos mesmos limites que a dos seus predecessores. Somente a

10. *Phänomenologie des Geistes*. Prefácio.

Marx estava reservado descobrir concretamente essa "verdade enquanto sujeito" e estabelecer, assim, a unidade da teoria e da práxis, ao centrar na realidade do processo histórico e limitar a ela a realização da totalidade reconhecida e ao determinar, portanto, a totalidade cognoscível e aquela a ser conhecida. A superioridade metódica e científica do ponto de vista da classe (em oposição ao do indivíduo) já foi esclarecida no que precede. Agora é também o fundamento dessa superioridade que se torna claro: *somente a classe, por sua ação, pode penetrar a realidade social e transformá-la em sua totalidade*. Por isso, por ser a consideração da totalidade, a "crítica" que se exerce a partir desse ponto de vista é a unidade dialética da teoria e da práxis. Ela é, numa unidade dialética indissolúvel, ao mesmo tempo fundamento e conseqüência, reflexo e motor do processo histórico-dialético. O proletariado, como sujeito do pensamento da sociedade, rompe de um só golpe o dilema da impotência, isto é, o dilema do fatalismo das leis puras e da ética das intenções puras.

Se, portanto, para o marxismo, o conhecimento do caráter historicamente limitado do capitalismo (o problema da acumulação) torna-se uma questão vital, é porque somente esse elo, a unidade da teoria e da prática, pode fazer manifestar como fundamentado a necessidade da revolução social, da transformação total da totalidade da sociedade. É somente no caso de o caráter cognoscível e o próprio conhecimento desse elo poderem ser concebidos como produtos do processo que o círculo do método dialético – essa determinação da dialética que também vem de Hegel – pode se fechar. Rosa Luxemburgo, já em suas primeiras polêmicas com Bernstein, sublinha a diferença essencial entre uma con-

sideração total e uma consideração parcial, uma consideração dialética e uma consideração mecanicista da história (seja esta aliás oportunista ou terrorista). "Nisso reside", explica ela[11], "a principal diferença entre os golpes de estado blanquistas de uma 'minoria resoluta' que estouram sempre como tiros de pistolas e, por isso, sempre a contratempo, e a conquista do poder de Estado pela grande massa do povo, consciente do seu interesse de classe. Essa conquista só pode ser o produto de um início de desmoronamento da sociedade burguesa e, portanto, traz em si mesma, assim, a legitimação econômica e política do seu aparecimento propício." E, em seu último escrito, explica de maneira semelhante[12]: "A tendência objetiva da evolução do capitalismo para o seu termo basta para agravar de tal maneira e com tanta antecedência os conflitos sociais e políticos na sociedade, que eles devem, necessariamente, preparar o fim do sistema reinante. Esses conflitos sociais e políticos, no entanto, são por si sós, em última análise, apenas o produto do caráter *economicamente* insustentável do sistema capitalista e tiram justamente dessa fonte seu agravamento crescente, na medida exata em que esse caráter insustentável torna-se sensível."

Sendo assim, o proletariado é, ao mesmo tempo, o produto da crise permanente do capitalismo e o executor das tendências que impelem o capitalismo para a crise. "O proletariado", diz Marx[13], "executa o julgamento que a propriedade privada inflige a si mesma

11. *Soziaheform oder Revolution?*, p. 47.
12. *Antikritik*, p. 37.
13. *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 37.

ao produzir o proletariado." Ao reconhecer sua situação, ele age. Ao combater o capitalismo, reconhece sua situação na sociedade.

No entanto, a consciência de classe do proletariado, a verdade do processo como "sujeito", está longe de ser estável, ou de progredir segundo "leis" mecânicas. Ela é a consciência do próprio processo dialético; ela é igualmente um conceito dialético. Pois o aspecto prático e ativo da consciência de classe, sua essência verdadeira, só pode se tornar visível em sua forma autêntica quando o processo histórico exige imperiosamente sua entrada em vigor, quando uma crise aguda da economia a leva à ação. Do contrário, correspondendo à crise permanente e latente, ela permanece teórica e latente[14]: confronta as questões e os conflitos individuais da atualidade com suas exigências como "mera" consciência, como "soma ideal", segundo as palavras de Rosa Luxemburgo.

No entanto, na unidade dialética da teoria e da práxis, que Marx reconheceu e descreveu na luta emancipatória do proletariado, não pode haver uma simples consciência, nem como "pura" teoria, nem como simples exigência, como simples dever ou norma de ação. A exigência também tem sua realidade. Isto é, o nível do processo histórico que imprime à consciência de classe do proletariado um caráter de exigência, um caráter "latente e teórico", deve se transformar em realidade correspondente e, enquanto tal, intervir de maneira ativa na totalidade do processo. Essa forma da consciência de classe proletária é o *partido*. Rosa Luxemburgo reco-

14. *Massenstreik*, 2ª ed., p. 48.

nheceu antes e mais claramente que muitos outros o caráter essencialmente espontâneo das ações da massa revolucionária (sublinhando, assim, outro aspecto dessa constatação anterior, segundo a qual essas ações são o produto necessário de um processo econômico necessário). Não é um acaso, portanto, o fato de ela ter compreendido, igualmente muito antes de outros, o papel do partido na revolução[15]. Para os vulgarizadores mecanicistas, o partido era uma simples forma de organização, e o movimento de massa, bem como a revolução, não passavam de um problema de organização. Rosa Luxemburgo reconheceu cedo que a organização é, antes, uma conseqüência do que uma condição prévia do processo revolucionário, do mesmo modo como o proletariado só pode se constituir em classe no processo e por ele. Nesse processo, que o partido não pode nem provocar, nem evitar, cabe, portanto, ao partido o papel elevado de ser *o portador da consciência de classe do proletariado, a consciência de sua missão histórica.* Enquanto a atitude aparentemente mais ativa e mais "real" para um observador superficial – que atribui ao partido, antes de tudo ou exclusivamente, as tarefas de organização – é reduzida a uma posição de fatalismo inconsistente quando confrontada com a realidade da revolução, a concepção de Rosa Luxemburgo torna-se a fonte da verdadeira atividade revolucionária. Se o partido tiver a preocupação "de realizar, em cada fase e em cada momento da luta, a soma total do poder existente, já exercido e ativo, do proletariado, exprimindo-a na sua posi-

15. Sobre os limites da sua visão, cf. os ensaios "Notas críticas [...]" e "Observações metodológicas sobre a questão da organização". Contentamo-nos por ora em apresentar seu ponto de vista.

ção de combate; de nunca deixar que a tática da social-democracia, em termos de decisão e rigor, fique *abaixo* do nível efetivo da relação de forças, mas de fazer com que caminhe à frente dessa relação"[16], no momento agudo da revolução, o partido transformará seu caráter de exigência em realidade ativa, pois fará penetrar no movimento de massa espontâneo a verdade que lhe é imanente, elevar-se-á da necessidade econômica de sua origem à liberdade da ação consciente. E essa passagem da exigência à realidade acaba se tornando a alavanca da organização verdadeiramente revolucionária e conforme à classe do proletariado. O conhecimento torna-se ação, a teoria torna-se palavra de ordem, a massa ativa, seguindo as palavras de ordem, incorpora-se de forma cada vez mais forte, consciente e estável no nível da vanguarda organizada. As palavras de ordem corretas dão origem organicamente às condições e às possibilidades da organização técnica do proletariado em luta.

A consciência de classe é a "ética" do proletariado, a unidade de sua teoria e de sua práxis, o ponto em que a necessidade econômica de sua luta emancipadora se transforma dialeticamente em liberdade. Uma vez reconhecido o partido como forma histórica e portador ativo da consciência de classe, ele se torna, ao mesmo tempo, o portador da ética do proletariado em luta. Essa função deve determinar sua política. Nem sempre essa política estará de acordo com a realidade empírica momentânea; em tais momentos, suas palavras de ordem podem ser ignoradas; a marcha necessária da história

16. *Massenstreik*, p. 38.

lhe renderá não somente justiça, mas a força moral de uma consciência de classe correta e de uma ação também correta e conforme à classe trará igualmente seus frutos – no plano da política prática e real[17].

Pois a força do partido é uma força moral: ela é alimentada pela confiança das massas espontaneamente revolucionárias, coagidas pela evolução econômica a sublevar-se, pelo sentimento das massas de que o partido é a objetivação de sua vontade mais íntima, ainda que não inteiramente clara para si mesmas, a forma visível e organizada de sua consciência de classe. Somente depois que o partido lutar por essa confiança e merecê-la poderá tornar-se um líder da revolução. Pois somente então o impulso espontâneo das massas tenderá, com toda a sua energia e cada vez mais instintivamente, na direção do partido e de sua própria tomada de consciência.

Ao separar o que é indivisível, os oportunistas fecharam-se a esse conhecimento, ou seja, a um autoconhecimento ativo do proletariado. Desse modo, seus defensores – na verdade, livres-pensadores pequeno-burgueses – também falam ironicamente da "crença religiosa" que estaria na base do bolchevismo, do marxismo revolucionário. Essa acusação encerra a declaração de sua própria impotência. Esse ceticismo interiormente minado e corroído se envolve em vão com o nobre manto de um "método científico" frio e objetivo. Cada palavra e cada gesto denunciam o desespero dos melhores e o vazio interior dos piores, que se esconde atrás desse ceticismo: o isolamento total em relação ao proletariado, às suas vias e à sua vocação. O que eles chamam de crença e procuram rebaixar, qualificando de "religião", é somente a certeza do declínio do capitalismo, a certeza da vitória final da revolução proletária. Não pode haver garantia "material" para essa certeza. Ela está garantida somente metodicamente – pelo método dialético. E essa garantia também só pode ser provada e adquirida pela ação, pela própria revolução, pela vida e pela morte para a revolução. Um marxista que cultive a objetividade do estudo acadêmico é tão repreensível quanto alguém que acredite que a vitória da revolução mundial pode ser garantida pelas "leis da natureza".

17. Cf. a bela passagem na brochura de Junius, Futurus-Verlag, p. 92.

A unidade da teoria e da prática não existe somente *na* teoria mas também *para* a práxis. Do mesmo modo como o proletariado enquanto classe só pode conquistar e conservar sua consciência de classe e elevar-se ao nível de sua tarefa histórica – objetivamente dada – no combate e na ação, o partido e o militante individual também só podem se apropriar realmente de sua teoria se estiverem em condição de fazer passar essa unidade para sua práxis. A chamada crença religiosa é simplesmente a certeza metodológica de que, a despeito dos fracassos e recuos momentâneos, o processo histórico persegue seu caminho até o fim *em nossas ações e por meio delas*. Para os oportunistas, há aqui também o velho dilema da impotência; ele dizem: se os comunistas prevêem a "derrota", devem abster-se de toda ação ou ser aventureiros sem consciência, políticos da catástrofe e terroristas. Em sua inferioridade intelectual e moral, são incapazes de *perceber a si mesmos e o instante de sua ação como um aspecto da totalidade e do processo*, de ver a "derrota" como etapa necessária para a vitória.

É uma característica da unidade da teoria e da prática na obra de Rosa Luxemburgo o fato de essa unidade

de vitória e derrota, de destino individual e processo total constituírem o fio condutor de sua teoria e de sua vida. Em sua primeira polêmica contra Bernstein[18], ela já afirmava que a tomada "prematura" do poder pelo proletariado seria inevitável. Desmascarou o ceticismo resultante, oportunista e amedrontado em relação à revolução "como um absurdo político que parte de uma evolução mecânica da sociedade e pressupõe como condição prévia à vitória da luta de classes um ponto determinado no tempo, externo à luta de classes e independente dela". Essa certeza sem ilusões inspira Rosa Luxemburgo em suas lutas pela emancipação do proletariado: sua emancipação econômica e política da servidão material do capitalismo, sua emancipação ideológica da servidão intelectual do oportunismo. Como grande líder intelectual do proletariado, conduziu sua luta principal contra esse último adversário – bem mais perigoso porque bem mais difícil de vencer. Sua morte, obra dos seus contraditores mais reais e obstinados, Scheidemann e Noske, é o coroamento lógico do seu pensamento e da sua vida. Teoricamente, ela previu a derrota da insurreição de janeiro muitos anos antes de seu acontecimento; taticamente, ela a previu no instante da ação. O fato de ter apoiado as massas e partilhado de sua sorte nessas condições é uma conseqüência totalmente lógica da unidade da teoria e da práxis na sua ação, tanto quanto o ódio que lhe haviam declarado a justo título seus assassinos, os oportunistas da socialdemocracia.

Janeiro de 1921.

18. *Soziale Reform oder Revolution?*, pp. 47-8.

CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Não se trata do que este ou aquele proletariado, ou mesmo todo o proletariado, imagina em dado momento como fim. Trata-se *do que ele é* e do que, de acordo com esse ser, será historicamente coagido a fazer.

MARX, *Die Heilige Familie* [A sagrada família]

De uma maneira funesta, tanto para a teoria como para o proletariado, a principal obra de Marx interrompe-se justamente no momento em que aborda a definição das classes. Quanto a esse ponto decisivo, o movimento posterior estava, portanto, orientado a interpretar, a confrontar as declarações ocasionais de Marx e Engels, a elaborar e aplicar o método. No espírito do marxismo, a divisão da sociedade em classes deve ser determinada segundo a posição no processo de produção. O que significa então a consciência de classe? A questão se ramifica imediatamente numa série de questões parciais, estreitamente ligadas entre si. Em primeiro lugar, o que se deve entender (teoricamente) por consciência de classe? Em segundo, qual é a função da consciência de classe assim entendida (na prática) na própria luta de classes? Tal pergunta leva à seguinte: a questão da consciência de classe é uma questão sociológica "geral" ou tem para o proletariado um significado inteiramente diferente daquele que teve para todas

as outras classes surgidas até então na história? E, por fim: a essência e a função da consciência de classe formam uma unidade ou comportam diferentes gradações e camadas? Se for assim, qual o seu significado prático na luta de classes do proletariado?

1.

Em sua famosa exposição do materialismo histórico, Engels[1] parte do princípio de que, embora a essência da história consista no fato de que "nada ocorre sem intenção consciente, sem fim desejado", é preciso ir além disso para compreender a história. Por um lado, porque "as numerosas vontades individuais que operam na história produzem, na maior parte do tempo, resultados completamente diferentes daqueles desejados – freqüentemente até opostos – e, por conseguinte, *seus motivos têm igualmente uma importância apenas secundária para o resultado do conjunto.* Por outro, restaria saber *quais forças motrizes se escondem, por sua vez, atrás desses motivos,* quais são as causas históricas que, agindo na mente dos sujeitos agentes, transformam-se em tais motivos". A seqüência da exposição de Engels determina o problema: são essas próprias forças motrizes que devem ser definidas, a saber, as forças que "põem em movimento povos inteiros e, em cada povo, por sua vez, classes inteiras; e isso [...] *acaba criando uma ação durável e que resulta numa grande transformação histórica*". A essência do marxismo científico consiste, portanto,

1. *Feuerbach,* MEW 21, pp. 296 ss.

em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm delas.

No nível mais primitivo do conhecimento, essa independência se exprime, inicialmente, no fato de que os homens vêem nessas potências uma espécie de natureza, de que percebem nelas e nas suas legítimas relações leis naturais "eternas". "A reflexão sobre as formas da vida humana", diz Marx a propósito do pensamento burguês[2], "portanto, também sua análise científica, tomam, em geral, um caminho oposto ao da evolução real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados acabados do processo de desenvolvimento. As formas [...] já possuem a estabilidade das formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar conta, não do caráter histórico dessas formas, que lhes parecem imutáveis, mas do seu conteúdo". A esse dogmatismo, que encontrava seus mais significativos representantes, de um lado, na teoria política da filosofia clássica alemã e, de outro, na economia de Smith e Ricardo, Marx opõe uma filosofia crítica, uma teoria da teoria, uma consciência da consciência. Essa filosofia crítica significa – em muitos aspectos – uma crítica histórica. Ela dissolve sobretudo o caráter fixo, natural e não realizado das formações sociais; ela as desvela como surgidas historicamente e, como tal, submetidas ao devir histórico em todos os aspectos, portanto, como formações predeterminadas ao declínio histórico. Por conseguinte, a história não ocorre somente *dentro* do domínio de validade

2. *Kapital* I, MEW 23, pp. 89 s.

dessas formas, segundo o qual a história significaria apenas a mudança de *conteúdos*, de homens, de situações etc., com *princípios* sociais eternamente válidos. Essas formas são ainda o *objetivo* ao qual aspira toda história e, depois de realizadas, a história chegaria a um fim, pois já teria cumprido sua missão. Mas ela é, antes, justamente a *história dessas formas*, sua transformação *como* formas da reunião dos homens em sociedade, como formas que, iniciadas a partir de relações econômicas objetivas, dominam todas as relações dos homens entre si (e assim também as relações dos homens consigo mesmo, com a natureza etc.).

O pensamento burguês, contudo, deve deparar aqui com uma barreira intransponível, visto que seu ponto de partida e sua meta são, embora nem sempre consciente, a apologia da ordem existente das coisas ou, pelo menos, a demonstração de sua imutabilidade[3]. "Assim, houve uma história, mas não há mais", diz Marx[4] a respeito da economia burguesa. Tal frase vale, porém, para toda tentativa do pensamento burguês de dominar o processo histórico pelo pensamento. (Aqui se encontra também um dos limites muito freqüentemente assinalado da filosofia hegeliana da história.) Desse modo, a história é entregue como tarefa ao pensamento burguês, mas como tarefa *insolúvel*. Pois ele deve suprimir completamente o processo histórico e apreender,

---

3. O "pessimismo", que *eterniza* a estado presente exatamente como o "otimismo", também apresenta tal estado como barreira intransponível do desenvolvimento humano. Sob esse aspecto (mas somente nele), Hegel e Schopenhauer encontram-se no mesmo nível.

4. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 139.

nas formas de organização do presente, as leis eternas da natureza que, no passado – por razões "misteriosas" e de uma maneira que é incompatível com os princípios da ciência racional na procura de leis –, não se estabeleceram por completo ou de modo algum (sociologia burguesa). Ou ainda, deve eliminar do processo da história tudo o que tem um sentido, que visa a um fim; deve deter-se na mera "individualidade" das épocas históricas e de seus portadores sociais e humanos. Com Ranke, a ciência da história deve insistir no fato de que cada época histórica "está igualmente próxima de Deus", isto é, alcançou o mesmo grau de perfeição e que, portanto – por motivos opostos –, não há, por sua vez, um desenvolvimento histórico. No primeiro caso, desaparece toda possibilidade de compreender *a origem* das configurações sociais[5]. Os objetos da história aparecem como objetos de leis naturais e imutáveis, eternas. A história se fixa num *formalismo* incapaz de conceber as formações sócio-históricas em sua essência verdadeira como *relações entre homens;* elas são, antes, afastadas por uma distância intransponível dessas mais autênticas fontes de compreensão da história. "Não se compreende", como diz Marx[6], "que essas relações sociais determinadas são produtos humanos tanto quanto toalhas, linhos etc." No segundo caso, a história se torna – em última análise – o reino irracional de potências cegas, que no máximo incorpora o "espírito do povo" ou os "grandes homens". Por isso, esse reino só pode ser descrito pragmaticamente, mas

---

5. *Ibid.*, p. 126.

6. *Ibid.*, p. 130.

não concebido racionalmente. É passível apenas de organização estética, como uma espécie de obra de arte. Ou tem de ser apreendido, como na filosofia da história dos kantianos, como material, sem sentido em si mesmo, da realização dos princípios atemporais, supra-históricos e éticos.

Marx soluciona esse dilema ao demonstrar que não existe aqui um verdadeiro dilema. O dilema revela simplesmente que o antagonismo próprio da ordem da produção capitalista se reflete nessas concepções opostas e excludentes a propósito de um mesmo objeto. Pois, na consideração "sociológica" conforme a lei e naquela formalista-racional da história, exprime-se justamente o abandono dos homens da sociedade burguesa às forças produtivas. *"O seu próprio movimento social"*, diz Marx[7], "possui para eles a forma de um movimento de coisas, ao controle das quais se encontram submetidos em vez de controlá-las." A essa concepção, que encontrou sua expressão mais clara e coerente nas leis puramente naturais e racionais da economia clássica, Marx opõe a crítica histórica da economia, a dissolução de todas as objetividades reificadas da vida econômica e social nas *relações entre os homens*. O capital (e, com ele, toda forma de objetividade da economia política) não é, para Marx[8], "uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, mediada por coisas". No entanto, ao reduzir essa objetividade das formações sociais, tão hostil aos homens, às relações entre os homens, abole-se, ao mesmo tempo, a falsa importância atribuída ao princípio irracional e individualista, dito de outro modo, o outro aspecto do dilema. Pois a eliminação dessa objetividade hostil ao homem, atribuída às formações sociais e ao seu movimento histórico, simplesmente a reduz à relação dos homens entre si enquanto seu fundamento, sem com isso abolir sua conformidade com as leis e sua objetividade, independentes da vontade humana e, em particular, da vontade e do pensamento dos indivíduos. Essa objetividade é a mera auto-objetivação da sociedade humana numa etapa determinada de sua evolução, e essa conformidade com as leis é válida somente no âmbito do contexto histórico que ela, por sua vez, produz e determina.

7. *Kapital* I, MEW 23, p. 89 (grifado por mim). Cf. também Engels, *Ursprung der Familie*, MEW 21, pp. 169 s.

8. *Ibid.* I, MEW 23, p. 793. Cf. também *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, pp. 407-8; sobre as máquinas, *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 149; sobre o dinheiro, *ibid.*, p. 107 etc.

Parece que, com a eliminação desse dilema, todo papel decisivo no processo histórico estaria sendo subtraído da consciência. Certamente, os reflexos conscientes das diversas etapas do desenvolvimento econômico permanecem fatos históricos de grande importância; certamente, o materialismo dialético, assim constituído, não contesta de modo algum que os homens cumprem e executam conscientemente seus atos históricos. Mas, como destaca Engels numa carta a Mehring[9], trata-se de uma falsa consciência. Aqui também, no entanto, o método dialético não permite que nos detenhamos numa simples constatação da "falsidade" dessa consciência, numa oposição fixa do verdadeiro e do falso. Ele exige, antes, que essa "falsa consciência" seja estudada con-

9. MEW 39, p. 97.

cretamente como aspecto da totalidade histórica à qual pertence, como etapa do processo histórico em que age.

A ciência histórica burguesa também visa, é verdade, a estudos concretos. Censura o materialismo por violar a unicidade concreta dos eventos históricos. Seu erro reside em acreditar que é possível encontrar o concreto no indivíduo empírico e histórico (quer se trate de uma pessoa, de uma classe ou de um povo) e em sua consciência dada empiricamente (isto é, psicológica ou psicológica de massas). Mas é justamente quando acredita ter encontrado o que há de mais concreto que ela está mais longe do concreto: *a sociedade como totalidade concreta*, a organização da produção num determinado nível do desenvolvimento social e a divisão de classes que opera na sociedade. Ao passar ao largo disso, ela apreende como concreto algo de completamente abstrato. "Essas relações", diz Marx[10], "não são relações entre indivíduos, mas entre o operário e o capitalista, entre o agricultor e o proprietário fundiário etc. Apaguem essas relações e terão aniquilado toda a sociedade; seu Prometeu será apenas um fantasma sem braços nem pernas..."

Estudo concreto significa, portanto: relação com a sociedade como *totalidade*. Pois é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais. De um lado, aparece como algo *subjetivamente* justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto "correto". Ao mesmo tempo, aparece como algo que, *objetivamente*, é

10. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 123.

passageiro em relação à essência do desenvolvimento social, não se conhece e não se exprime adequadamente, portanto, como "falsa consciência". Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar *subjetivamente* os fins que atribuiu a si mesma, enquanto promoveu e atingiu os fins *objetivos* do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou. Essa determinação duplamente dialética da "falsa consciência" permite não tratá-la mais como uma análise que se limita a descrever o que os homens pensaram, sentiram e desejaram *efetivamente* sob condições históricas determinadas, em situações de classe determinadas etc. Temos, então, apenas o *material* – muito importante, é verdade – dos estudos históricos propriamente ditos. A relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega-se à categoria da possibilidade objetiva. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido* numa determinada situação da sua vida, *se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva. Em nenhuma sociedade, o número de tais situações é ilimitado. Mesmo que sua tipologia seja aperfeiçoada por pesquisas detalhadas, chega-se a alguns tipos fundamentais claramente distintos uns dos outros e cujo caráter essencial é determinado pela tipologia da posição dos homens

no processo de produção. Ora, a reação racional adequada, que deve ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe[11]. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência.

Essa determinação estabelece, de imediato, a distância que separa a consciência de classe das idéias empíricas efetivas e daquelas psicologicamente descritíveis e explicáveis que os homens fazem de sua situação na vida. Não se deve, no entanto, permanecer na simples constatação dessa distância, ou mesmo se limitar a fixar, de maneira geral e formal, as conexões resultantes. É preciso, antes, investigar: em primeiro lugar, se nas diferentes classes essa distância varia conforme suas diversas relações com a totalidade econômica e social da qual são membros e em que medida essa diferenciação é tão grande para produzir *diferenças qualitativas*; em segundo, o que significam *na prática*, para o desenvolvimento da sociedade, essas diferentes relações entre totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e pensamentos psicológicos reais dos homens

11. Infelizmente é impossível aprofundar nesse contexto as formas particulares desses pensamentos no marxismo, como a categoria muito importante do "mascaramento econômico". Menos ainda indicar a relação do materialismo histórico com esforços similares da ciência burguesa (como os tipos ideais de Max Weber).

sobre sua situação de vida e, portanto, qual é a *função histórica prática* da consciência de classe.

Somente tais constatações tornam possível a utilização metódica da categoria da possibilidade objetiva. Pois é preciso perguntar-se, antes de tudo, em que medida a totalidade da economia de uma sociedade pode, *em quaisquer circunstâncias*, ser percebida dentro de uma determinada sociedade, a partir de uma determinada posição no processo de produção. Pois tanto quanto é preciso superar as limitações reais dos indivíduos na estreiteza e nos preconceitos de sua condição, tanto menos podem ser superados aqueles limites que lhes impõe a estrutura econômica da sociedade de sua época e sua posição nessa sociedade[12]. Portanto, do ponto de vista abstrato e formal, a consciência de classe é, ao mesmo tempo, uma *inconsciência*, determinada conforme a classe, de sua própria situação econômica, histórica e social[13]. Essa situação é dada como uma relação estrutural determinada, como um nexo formal definido, que parece dominar todos os objetos da vida. Conseqüentemente, a "falsidade" e a "ilusão" contidas em tal situação real não são arbitrárias, mas, ao contrário, a expressão mental da estrutura econômica e objetiva. Assim[14], por exemplo, "o valor ou o preço da força de trabalho toma a apa-

12. Esse é o ponto a partir do qual grandes pensadores utópicos, como Platão e Thomas More, podem ser compreendidos corretamente em termos históricos. Cf. também Marx sobre Aristóteles, *Kapital* I, MEW 23, pp. 73-4.

13. "Diz mesmo aquilo que não sabe", comenta Marx a respeito de Franklin. *Kapital* I, MEW 23, p. 65. Também em outras passagens: "Eles não sabem, porém o fazem." *Ibid.* I, p. 88 etc.

14. *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, pp. 134-5.

rência do preço ou do valor do próprio trabalho [...]" e "[...] cria-se a ilusão de que a totalidade seria o trabalho pago [...] Inversamente, no escravismo, mesmo a parte do trabalho que é paga aparece como não o sendo". Ora, a tarefa de uma análise histórica muito meticulosa é mostrar claramente, mediante a categoria da possibilidade objetiva, em que condições se torna possível desmascarar realmente a ilusão e estabelecer uma conexão real com a totalidade. Pois, se a sociedade atual não pode ser percebida de modo algum na sua totalidade a partir de uma situação de classe determinada, se a própria reflexão consciente, levada até o extremo e incidindo sobre os interesses da classe, reflexão essa que se pode atribuir a uma classe, não disser respeito à totalidade da sociedade, então essa classe só poderá desempenhar um papel subordinado e nunca poderá intervir na marcha da história como fator de conservação ou de progresso. Tais classes estão, em geral, predestinadas à passividade, a uma oscilação inconseqüente entre as classes dominantes e aquelas revolucionárias, e suas explosões eventuais revestem-se necessariamente de um caráter elementar, vazio e sem finalidade e, mesmo em caso de vitória acidental, estão condenadas a uma derrota final.

A vocação de uma classe para a dominação significa que é possível, a partir dos seus interesses e da sua consciência de classe, organizar o conjunto da sociedade conforme esses interesses. E a questão que em última análise decide toda a luta a classes é a seguinte: qual classe dispõe, no momento determinado, dessa capacidade e dessa consciência de classe? Isso não elimina o papel da violência na história, nem garante uma vitória automática aos interesses de classes destinados a prevalecer e que, nesse caso, são portadores dos interesses do desenvolvimento social. Pelo contrário, em primeiro lugar, as próprias condições para que os interesses de uma classe possam se afirmar são muito freqüentemente criados por intermédio da violência mais brutal (por exemplo, a acumulação primitiva do capital). Em segundo, é justamente nas questões da violência, nas situações em que as classes se enfrentam na luta pela existência, que os problemas da consciência de classe constituem os momentos finalmente decisivos. Quando o importante marxista húngaro, Erwin Szabó, argumenta contra a concepção de Engels sobre a grande guerra camponesa, como sendo um movimento essencialmente reacionário, e opõe a essa concepção a tese de que a revolta camponesa foi vencida *somente* pela força bruta e de que sua derrota *não* estava fundada em sua natureza econômica e social, na consciência de classe dos camponeses, ele ignora que a razão última da superioridade dos príncipes e da fraqueza dos camponeses, portanto, a possibilidade da violência por parte dos príncipes, deve ser procurada justamente nesses problemas de consciência de classe, cujo estudo estratégico mais superficial da guerra dos camponeses pode facilmente convencer a todos.

Mesmo as classes capazes de dominação, no entanto, não devem ser colocadas todas no mesmo plano, no que concerne à estrutura interna de sua consciência de classe. O que importa aqui é saber em que medida elas estão em condições de se conscientizar das ações que devem executar e executam efetivamente para conquistar e organizar sua posição dominante. Portanto, o

que importa é saber até que ponto a classe em questão realiza "conscientemente" ou "inconscientemente" as tarefas que lhe são impostas pela história, e até que ponto essa consciência é verdadeira ou falsa. Não se trata de distinções puramente acadêmicas. Pois, independentemente dos problemas da cultura, em que as dissonâncias resultantes dessas questões são de uma importância decisiva, o destino de uma classe depende da sua capacidade de esclarecer e resolver, em todas suas decisões práticas, os problemas que lhe impõe a evolução histórica. Vê-se de novo, de maneira inteiramente clara, que com a consciência de classe não se trata do pensamento de indivíduos, por mais evoluídos que sejam, muito menos do conhecimento científico. Não há dúvida nos dias de hoje que a economia fundada no escravismo devia, por seus próprios limites, causar a ruína da sociedade antiga. Mas também é evidente que, na Antiguidade, nem a classe dominante, nem as classes que se rebelavam contra ela, de maneira revolucionária ou reformista, podiam chegar a tal concepção. Por conseguinte, com o surgimento desses problemas na prática, o declínio dessa sociedade era inevitável e sem esperança de salvação. Essa situação se manifesta com uma evidência ainda maior na burguesia de hoje, que na origem partiu em luta contra a sociedade absolutista e feudal com o conhecimento das interdependências econômicas, mas que era absolutamente incapaz de concluir sua ciência específica, sua própria ciência de classe. Ela também tinha de fracassar teoricamente em relação à teoria das crises. E, nesse caso, não lhe serve de nada que a solução teórica esteja cientificamente à sua altura. Porque aceitar, mesmo

teoricamente, essa solução equivaleria a *não mais considerar* os fenômenos da sociedade *do ponto de vista da burguesia*. E disso nenhuma classe é capaz, ou melhor, seria preciso que renunciasse voluntariamente à sua dominação. Portanto, a barreira que faz da consciência de classe da burguesia uma "falsa" consciência é objetiva; é a situação da própria classe. É a conseqüência objetiva da estrutura econômica da sociedade, e não algo arbitrário, subjetivo ou psicológico. Pois a consciência de classe da burguesia, embora possa refletir com clareza sobre todos os problemas da organização dessa dominação, da revolução capitalista e de sua penetração no conjunto da produção, deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas, cuja solução remete para além do capitalismo, mesmo no interior da experiência da burguesia. Sua descoberta das "leis naturais" da economia, que representa uma consciência clara em comparação com a Idade Média feudal ou mesmo com o período de transição do mercantilismo, torna-se de maneira imanente e dialética uma "lei natural que se baseia na ausência de consciência daqueles que nela tomam parte"[15].

A partir dos pontos de vista indicados aqui, não se pode dar uma tipologia histórica e sistemática dos possíveis graus de consciência de classe. Para tanto, seria preciso, em primeiro lugar, estudar exatamente qual momento do processo global da produção refere-se da maneira mais imediata e vital aos interesses de cada classe; em segundo, em que medida é do interesse de cada classe transcender esse imediatismo, compreender

---

15. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW I, p. 515.

o momento imediatamente importante como um simples aspecto da totalidade e, assim, superá-lo; e, finalmente, de qual natureza é a totalidade assim alcançada e em que medida é a apreensão verdadeira da totalidade real da produção. Pois não há dúvida de que a qualidade e a estrutura da consciência de classe deve variar se, por exemplo, ela permanecer limitada aos interesses do consumo separados da produção (lumpemproletariado romano), ou representar a formação categorial dos interesses da circulação (capital mercantil) etc. Embora não seja nosso objetivo entrar na tipologia sistemática dessas possíveis decisões, podemos constatar, a partir do que já foi indicado até agora, que os diferentes casos de "falsa" consciência se distinguem entre si qualitativamente, estruturalmente e de uma maneira que influencia decisivamente o papel social das classes.

2.

Como resultado para as épocas pré-capitalistas e para o comportamento no capitalismo de numerosas camadas sociais, cujas origens econômicas se encontram no pré-capitalismo, consciência de classe não é capaz, por sua própria natureza, de assumir uma forma plenamente clara nem de influenciar conscientemente os acontecimentos históricos.

Isso ocorre sobretudo porque os interesses de classe na sociedade pré-capitalista nunca *conseguem* se distinguir claramente no que concerne ao aspecto econômico. A divisão da sociedade em castas, em estamentos etc. implica que, na estrutura econômica objetiva da sociedade, os elementos econômicos se unem *inextricavelmente* aos elementos políticos, religiosos etc. É somente com a hegemonia da burguesia, cuja vitória significa a supressão da organização em estamentos, que se torna possível uma ordem social em que a estratificação da sociedade tende à pura estratificação em classes. (O fato de que em mais de um país vestígios de organização feudal tenham subsistido não muda em absolutamente nada a correção fundamental dessa constatação.)

Essa situação de fato tem seu fundamento na diferença profunda entre a organização econômica do capitalismo e a das sociedades pré-capitalistas. A diferença muito surpreendente que mais nos importa agora é que toda sociedade pré-capitalista forma uma unidade incomparavelmente menos *coerente*, do ponto de vista econômico, do que a capitalista. Na primeira, a autonomia das partes é muito maior, e suas interdependências econômicas são muito mais limitadas e menos desenvolvidas do que no capitalismo. Quanto mais frágil o papel da circulação das mercadorias na vida da sociedade como um todo, quanto mais cada uma das partes da sociedade vive praticamente em autarquia econômica (comunas aldeãs) ou não desempenha nenhum papel na vida propriamente econômica da sociedade e no processo de produção em geral (como era o caso de importantes frações de cidadãos nas vilas gregas e em Roma), tanto menos a forma unitária, a coesão organizacional da sociedade e do Estado têm fundamento real na vida real da sociedade. Uma parte da sociedade leva uma existência "natural", praticamente independente do destino do Estado. "O organismo produtivo simples das coletividades autárquicas, que se reprodu-

zem constantemente sob a mesma forma e, caso sejam acidentalmente destruídas, reconstroem-se no mesmo lugar e com o mesmo nome, fornece a chave do mistério da imutabilidade das sociedades asiáticas, imutabilidade que contrasta de maneira surpreendente com a dissolução e a renovação constantes dos Estados asiáticos e com as incessantes mudanças dinásticas. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade não é atingida pelas tempestades que agitam o céu da política."[16] Outra parte da sociedade leva, por sua vez, um vida econômica inteiramente parasitária. O Estado, o aparelho do poder político, não são para ela, como para as classes dominantes na sociedade capitalista, um meio de impor, se necessário pela violência, os princípios de sua dominação econômica ou proporcionar pela violência as condições de sua dominação econômica (como é o caso da colonização moderna); não são, portanto, uma *mediação* da dominação econômica da sociedade, mas *imediatamente essa própria dominação*. E não somente nos casos de simples roubos de terras, escravos etc., mas também nas relações "econômicas" ditas pacíficas. Marx expressa-se da seguinte maneira ao falar da renda do trabalho[17]: "Nessas condições, o excedente de trabalho só lhes pode ser subtraído em benefício de proprietários nominais de terrenos por uma *obrigação extra-econômica*." Na Ásia, "*a renda e os impostos são a mesma coisa*, ou melhor, não existem impostos distintos dessa forma de renda fundiária". E mesmo a forma assumida pela circula-

16. *Kapital* I, MEW 23, p. 379.
17. *Kapital* III, II, MEW 25, p. 799 (grifado por mim).

ção de mercadorias nas sociedades pré-capitalistas não lhe permite exercer uma influência decisiva sobre a estrutura fundamental da sociedade; ela permanece na superfície, sem poder dominar o próprio processo de produção, em particular suas relações com o trabalho. "O comerciante podia comprar todas as mercadorias, com exceção do trabalho como mercadoria. Ele era tolerado apenas como fornecedor de produtos artesanais", disse Marx[18].

Não obstante, semelhante sociedade também forma uma unidade econômica. A questão é saber se essa unidade chega a permitir que cada grupo que compõe a sociedade se relacione com ela como um todo, de tal modo que a consciência que lhe é atribuída possa assumir uma forma econômica. Marx[19] ressalta, por um lado, que a luta de classes dos antigos desenvolvia-se "principalmente sob a forma de uma luta entre credores e devedores". Mas tem plena razão ao acrescentar: "No entanto a forma monetária – e a relação do credor com o devedor possui a forma de uma relação monetária – reflete apenas o antagonismo das condições econômicas de vida mais profundas." Esse reflexo pode desvelar-se como simples reflexo para o materialismo histórico. Porém, temos de nos perguntar: Por acaso as classes dessa sociedade chegavam a ter a possibilidade objetiva de se conscientizar do fundamento econô-

18. *Kapital* I, MEW 23, p. 380. Isso provavelmente explica o papel politicamente reacionário desempenhado pelo capital comercial em oposição ao capital industrial no início do capitalismo. Cf. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 335.
19. *Kapital* I, MEW 23, pp. 149-50.

mico de suas lutas, da problemática econômica da sociedade de que eram vítimas? Essas lutas e esses problemas não deviam necessariamente assumir para elas – de acordo com suas condições de vida – formas quer naturais e religiosas[20], quer políticas e jurídicas? A divisão da sociedade em estamentos, castas etc. significa justamente que o estabelecimento tanto conceitual quanto organizacional dessas posições "naturais" permanece economicamente inconsciente, que o caráter puramente tradicional de seu simples crescimento deve ser imediatamente vertido em moldes jurídicos[21]. Pois, em relação ao caráter mais frouxo da coesão econômica da sociedade, as formas políticas e jurídicas, que nesse caso constituem as estratificações em estamentos, os privilégios etc., possuem funções totalmente diferentes do que no capitalismo, tanto do ponto de vista objetivo quanto do subjetivo. Na sociedade capitalista, essas formas são simplesmente uma fixação de interconexões, cujo funcionamento é puramente econômico, de modo que – como Karner já mostrou de maneira pertinente[22] – as formas jurídicas podem freqüentemente levar em consideração estruturas econômicas

20. Marx e Engels enfatizam repetidas vezes o caráter natural dessas formas sociais. *Kapital* I, MEW 23, pp. 359-60, pp. 371-2 etc. Toda a estrutura da evolução na obra *Ursprung der Familie*, de Engels, baseia-se nesse pensamento. Não é possível aprofundar aqui a diversidade de opiniões sobre essa questão, que envolve inclusive os marxistas; gostaria apenas de enfatizar que também nesse caso considero o ponto de vista de Marx e Engels como historicamente mais correto do que o dos seus "aperfeiçoadores".

21. Cf. *Kapital* I, MEW 23, pp. 359-60.

22. *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, Marx-Studien, vol. I.

modificadas, sem modificar sua forma ou seu conteúdo. Nas sociedades pré-capitalistas, ao contrário, as formas jurídicas devem necessariamente intervir de maneira *constitutiva* nas conexões econômicas. Não há aqui categorias puramente econômicas – e as categorias econômicas, segundo Marx[23], são "formas de vida, determinações da existência" – aparecendo ou sendo vertidas em formas jurídicas. As categorias econômicas e jurídicas são objetiva e *substancialmente inseparáveis e entrelaçadas umas nas outras*. (Que se pense nos exemplos dados acima, a renda fundiária e o imposto, o escravismo etc.) Em termos hegelianos, a economia ainda não atingiu objetivamente o nível do ser para si. Por isso, no interior de tal sociedade, não há posição possível que viabilize a compreensão do fundamento econômico de todas as relações sociais.

Certamente, isso de modo algum suprime o fundamento econômico objetivo de todas as formas da sociedade. Pelo contrário, a história das estratificações em estamentos mostra claramente que estas, após terem vertido uma existência econômica "natural" em formas sólidas, decompuseram-se pouco a pouco no curso da evolução econômica que se desenvolvia subterraneamente, "inconscientemente", isto é, deixaram de constituir uma verdadeira unidade. Seu conteúdo econômico rompeu sua unidade jurídica formal. (A análise feita por Engels das relações de classes na época da Reforma, assim como aquela feita por Cunow das relações de classe da Revolução Francesa, são prova suficiente desse fato.) No entanto, a despeito dessa rivalidade en-

23. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 637.

tre forma jurídica e conteúdo econômico, a forma jurídica (criadora de privilégios) conserva uma importância muito grande, freqüentemente decisiva para a consciência desses estamentos em via de decomposição. Pois a forma da divisão em estamentos dissimula a conexão entre a existência econômica do estamento – existência real ainda que "inconsciente" – e a totalidade econômica da sociedade. Ela fixa a consciência seja no nível do puro imediatismo dos seus privilégios (cavaleiros da época da Reforma), seja no nível da particularidade – igualmente imediato – daquela parte da sociedade à qual se referem os privilégios (corporações). Mesmo quando o estamento já se encontra completamente desagregado economicamente e seus membros *pertencem a classes economicamente diferentes*, ele preserva esse elo ideológico (objetivamente irreal). Pois a relação com o todo, criada pela "consciência do próprio *status*", não se dirige à totalidade da unidade econômica real e viva, mas à fixação passada da sociedade que constituiu em sua época os privilégios dos estamentos. A consciência do próprio *status*, como fator histórico real, mascara a consciência de classe, impede que esta última possa mesmo se manifestar. Um fenômeno semelhante também pode ser observado na sociedade capitalista, em todos os grupos "privilegiados", cuja situação de classe não tem um fundamento econômico imediato. A capacidade de adaptação de tal camada à evolução econômica real cresce com sua capacidade de "capitalizar-se", de transformar seus "privilégios" em relações de dominação econômicas e capitalistas (por exemplo, os grandes proprietários fundiários).

Por conseguinte, a relação entre a consciência de classe e a história é totalmente diferente nas épocas pré-

capitalistas e na capitalista. Pois, nas primeiras, as classes só podiam ser retiradas da realidade histórica imediatamente dada *por intermédio da interpretação da história* operada pelo materialismo histórico, enquanto no capitalismo as classes são *essa realidade* imediata e *histórica*. Portanto – como Engels aliás já ressaltou –, não é absolutamente por acaso que esse conhecimento da história só tenha se tornado possível na época capitalista. E não somente – como pensa Engels – devido à maior simplicidade dessa estrutura em contraste com as "conexões complicadas e ocultas" de épocas passadas, mas antes de tudo porque o interesse econômico de classe, como motor da história, apareceu em toda sua pureza somente no capitalismo. Sendo assim, em períodos pré-capitalistas, o homem nunca conseguiu se conscientizar (nem mesmo por meio de uma consciência adjudicada) das verdadeiras "forças motrizes que se escondem por trás dos motivos das ações humanas na história". Na verdade, elas permaneceram ocultas como forças cegas da evolução histórica por trás dos motivos. Os fatores ideológicos não "recobrem" somente os interesses econômicos, não são bandeiras e palavras de ordem, mas parte integrante e elementos da própria luta real. Certamente, quando o *sentido sociológico* dessas lutas é procurado por meio do materialismo histórico, *então* esses interesses podem, sem nenhuma dúvida, ser descobertos como *momentos de explicação* finalmente decisivos. Mas a diferença intransponível em relação ao capitalismo é o fato de que, na época capitalista, os aspectos econômicos não estão mais escondidos "por trás" da consciência, mas encontram-se presentes *na* própria consciência (embora inconscientes ou recalca-

dos etc.). Com o capitalismo, com o desaparecimento das estruturas estamentais e com a constituição de uma sociedade com articulações *puramente econômicas*, a consciência de classe chegou ao estágio em que *pôde se tornar consciente*. Agora a luta social se reflete numa luta ideológica pela consciência, pelo desvelamento ou dissimulação do caráter de classe da sociedade. Mas a possibilidade dessa luta já anuncia as contradições dialéticas, a dissolução interna da pura sociedade de classes. "Quando a filosofia", diz Hegel, "se mostra pessimista é sinal de que uma forma de vida envelheceu e ela não pode ser rejuvenescida, apenas reconhecida; a coruja de Minerva só levanta vôo ao entardecer."

3.

A burguesia e o proletariado são as únicas classes puras da sociedade, isto é, são as únicas cuja existência e evolução baseiam-se exclusivamente no desenvolvimento do processo moderno de produção. Além disso, somente suas condições de existência *permitem imaginar* um plano para a organização de toda a sociedade. O caráter incerto ou estéril da atitude das outras classes (pequena burguesia, campesinato) justifica-se pelo fato de sua existência não ser fundada exclusivamente sobre sua situação no processo de produção capitalista, mas estar indissoluvelmente ligada a vestígios da sociedade dividida em estamentos. Elas não procuram, portanto, promover a evolução capitalista ou superar a si mesmas, mas, em geral, reverter essa situação ou, pelo menos, impedi-la de chegar ao seu pleno florescimento.

Seu interesse de classe orienta-se somente em função de *sintomas da evolução*, e não da própria evolução, somente em função de manifestações parciais da sociedade, e não da construção da sociedade como um todo.

Essa questão da consciência pode aparecer enquanto ações ou determinação de objetivos, como no caso da pequena burguesia, que vive pelo menos parcialmente na grande cidade capitalista e tem todos os aspectos da sua existência diretamente submetidos às influências do capitalismo. Sendo assim, não pode ficar inteiramente indiferente ao *fato* da luta de classes entre burguesia e proletariado. Mas a pequena burguesia, como "classe de transição em que os interesses das duas outras classes se enfraquecem simultaneamente", se sentirá "acima da oposição das classes em geral"[24]. Como conseqüência, ela buscará "não os meios de suprimir os dois extremos, capital e salário, mas de atenuar sua oposição e transformá-la em harmonia"[25]. Em sua ação, passará, portanto, ao largo de todas as decisões cruciais da sociedade e deverá lutar alternativamente, e sempre de modo inconsciente, por uma ou outra das direções das lutas de classes. Seus próprios fins, que existem exclusivamente em sua consciência, assumem formas cada vez mais enfraquecidas e destacadas da ação social, puramente "ideológicas". A pequena burguesia só pode desempenhar um papel ativo na história enquanto esses objetivos almejados coincidirem com os interesses econômicos das classes reais do capitalismo, como no momento de abolição dos estamentos durante a Re-

24. *Brumaire*, MEW 8, p. 144.
25. *Ibid.*, p. 141.

volução Francesa. Uma vez cumprida essa missão, suas manifestações – que permanecem na maior parte as mesmas – tornam-se cada vez mais distantes da evolução real, cada vez mais caricaturais (o jacobinismo da Montanha em 1848-51). Mas essa ausência de laços com a sociedade como totalidade também pode repercutir na estrutura interna e na capacidade de organização da classe. É na evolução dos camponeses que isso se manifesta de maneira mais clara. "Os pequenos proprietários camponeses", diz Marx[26], "formam uma massa enorme, cujos membros vivem numa mesma situação, mas sem entrar em contato múltiplo reciprocamente. Seu modo de produção os isola uns dos outros em vez de colocá-los em contato [...] Cada família de camponeses [...] tira assim seus meios de vida mais da troca com a natureza do que do comércio com a sociedade [...] Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seus interesses e sua cultura dos de outras classes e os opõem como inimigos a elas, tais famílias formam uma classe. Na medida em que existe entre os pequenos proprietários camponeses um elo apenas local, em que a identidade dos seus interesses não engendra uma comunidade, nem uma ligação no plano nacional ou uma organização política, eles não formam uma classe". Por isso, abalos *externos*, como guerras, revoluções na cidade etc., são necessários para que o movimento dessas massas possa se unificar, e mesmo assim não estarão em condições de organizar esse movimento com palavras de ordem próprias e lhe dar uma

26. *Ibid.*, p. 198.

direção positiva conforme seus próprios interesses. Dependerá da situação das outras classes em luta, do nível de consciência dos partidos que os dirigem para que esses movimentos tomem um sentido progressista (Revolução Francesa de 1789, Revolução Russa de 1917) ou reacionário (império napoleônico). Por isso também a "consciência de classe" dos camponeses reveste uma forma *ideológica* mais mutante no conteúdo do que a de outras classes; com efeito, é sempre uma forma emprestada. Sendo assim, os partidos que se fundam parcial ou inteiramente sobre essa "consciência de classe" nunca podem receber um apoio firme e seguro (os socialistas revolucionários russos em 1917-18). Por isso, é possível que as lutas camponesas sejam conduzidas sob bandeiras ideológicas opostas. É muito característico, por exemplo, tanto para o anarquismo como teoria quanto para a "consciência de classe" dos camponeses, que alguns dos levantes contra-revolucionários dos ricos e médios camponeses na Rússia tenham encontrado o elo ideológico com essa concepção da sociedade que eles têm como fim. Desse modo, não se pode falar propriamente de consciência de classe em relação a estas classes (se é que se pode chamá-las de classe no sentido marxista rigoroso): uma plena consciência de sua situação lhes revelaria a ausência de perspectivas de suas tentativas particularistas diante da necessidade da evolução. Consciência e interesse se encontram, portanto, numa relação recíproca de *oposição contraditória*. E uma vez que a consciência de classe foi definida como um problema de imputabilidade que se refere aos interesses de classe, isso também torna filosoficamente compreensível a impossibilidade de sua evolução na realidade histórica imediatamente dada.

Consciência de classe e interesse de classe encontram-se, também na burguesia, numa relação de oposição, de objeção. Esse antagonismo não é contraditório, mas *dialético*.

A diferença entre essas duas oposições pode ser expressa da seguinte maneira: enquanto para as outras classes sua situação no processo de produção e os interesses dele decorrentes impedem o nascimento de qualquer consciência de classe, para a burguesia, esses fatores estimulam o desenvolvimento da consciência de classe, porém esta vê pesar sobre si – desde o início e por sua essência – a maldição trágica que a condena a entrar em contradição insolúvel consigo mesma e, portanto, a suprimir a si mesma no auge do seu desenvolvimento.

Essa situação trágica da burguesia se reflete historicamente no fato de ela ainda não ter vencido seu predecessor, o feudalismo, quando o novo inimigo já havia aparecido, o proletariado. Politicamente, isso ficou evidente quando se deu início ao combate contra a organização estamental da sociedade em nome de uma "liberdade" que, no momento da vitória, teve de converter-se numa nova opressão. Sociologicamente, é uma contradição a burguesia se ver obrigada a acionar todos os meios, teóricos e práticos, para fazer desaparecer da consciência social o fato da luta de classes, embora sua forma social tenha feito aparecer pela primeira vez a luta de classes de maneira pura e embora ela tenha pela primeira vez estabelecido historicamente essa luta como um fato; ideologicamente, vemos a mesma cisão quando o desenvolvimento da burguesia confere, por um lado, uma importância inteiramente nova à individualidade e, por outro, suprime toda individualidade

por meio das condições econômicas desse individualismo, da reificação criada pela produção de mercadorias. Todas essas contradições, cuja série não se esgota com esses exemplos, ao contrário, poderia ser perseguida ao infinito, são apenas um reflexo das contradições mais profundas do próprio capitalismo tal como se refletem na consciência da classe burguesa, conforme sua situação no processo da produção como um todo. Por isso, essas contradições surgem na consciência de classe da burguesia como contradições dialéticas, e não simplesmente como mera incapacidade de compreender as contradições de sua própria ordem social. Pois, por um lado, o capitalismo é a primeira organização produtiva que, conforme a tendência, impõe-se economicamente em toda a sociedade[27], de modo que, por conseguinte, a burguesia deveria estar capacitada a possuir, a partir desse ponto central, uma consciência (adjudicada) da totalidade do processo de produção. Por outro lado, no entanto, a posição que a classe dos capitalistas ocupa na produção e os interesses que determinam sua ação fazem com que lhe seja impossível dominar, mesmo teoricamente, sua própria organização produtiva. Os motivos para isso são muito diversos. Em primeiro lugar, quanto ao capitalismo, a produção é apenas aparentemente o ponto central da consciência de classe e,

27. Mas apenas segundo sua tendência. O grande mérito de Rosa Luxemburgo foi ter demonstrado que nisso não está presente um fato eventualmente passageiro, mas que, do ponto de vista econômico, o capitalismo só pode subsistir enquanto penetrar na sociedade exclusivamente no sentido do capitalismo, embora ainda não o tenha feito. Essa autocontradição econômica da sociedade puramente capitalista é, por certo, uma das razões das contradições na consciência de classe da burguesia.

por isso, apenas aparentemente o ponto de vista teórico da compreensão. Com referência a Ricardo, "que é censurado por ter em vista apenas a produção", Marx[28] ressalta que ele "define exclusivamente a distribuição como objeto da economia". E a análise detalhada do processo concreto de realização do capital mostra, em cada questão isolada, que o interesse do capitalista, produtor de mercadorias e não de bens, deve se prender necessariamente a questões secundárias (do ponto de vista da produção); que, envolvido no processo da utilização, decisivo para ele, deve ter uma perspectiva para a consideração dos fenômenos econômicos a partir da qual os fenômenos mais importantes tornam-se imperceptíveis[29]. Essa inadequação intensifica-se ainda mais com o conflito dialético insolúvel entre o princípio individual e o princípio social, ou seja, entre a função do capital como propriedade privada e sua função econômica objetiva dentro da estrutura interna do capitalismo. "O capital", diz o *Manifesto comunista*, "não é um poder pessoal, é um poder social." Mas um poder social, cujos movimentos são dirigidos pelos interesses individuais dos proprietários de capital, que não visualizam a função social da sua atividade e não se preocupam com ela, de modo que o princípio e a função social do capital só podem ser realizados de maneira inconsciente, sem a sua decisão e contra a sua vontade. Por causa

28. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 267.

29. *Kapital* III, I, MEW 25, pp. 147, 324, 335 etc. É evidente que os diversos grupos de capitalistas, como o capital industrial, comercial etc., estejam colocados aqui de maneira diferente; as diferenças, porém, não têm importância decisiva para o nosso problema.

desse conflito entre princípio social e princípio individual, Marx[30] já chamava, com razão, as sociedades anônimas de uma "negação do modo capitalista de produção dentro do próprio modo capitalista de produção". Do ponto de vista puramente econômico, a sociedade anônima distingue-se apenas de modo secundário dos capitalistas individuais, e mesmo a chamada abolição da anarquia de produção por cartéis, trustes etc. apenas afasta essa contradição, sem, contudo, eliminá-la. Essa situação é um dos fatores de determinação mais decisivos para a consciência de classe da burguesia: esta age como classe no desenvolvimento econômico objetivo da sociedade, mas só pode tornar-se consciente do desenvolvimento desse processo que ela mesma efetua como um processo que lhe é exterior, submetido a leis e que ela só pode experimentar de modo passivo. O pensamento burguês considera sempre e necessariamente a vida econômica do ponto de vista do capitalista individual, e isso acaba provocando um confronto agudo entre o indivíduo e a "lei da natureza", poderosa, impessoal, que move todo o social[31]. Como conseqüência, ocorre não apenas o embate entre o interesse individual e o interesse de classe em caso de conflito (que, contudo, raramente se agrava nas classes dominantes como na burguesia), mas também a impossibilidade lógica de dominar na teoria e na prática os problemas que necessariamente surgem a partir do desenvolvimento da produção capitalista. "Essa transformação repentina do sistema de crédito em sistema monetário faz do

30. *Ibid.*, III, p. 454.

31. Cf. a esse respeito o ensaio "Rosa Luxemburgo como marxista".

pavor teórico um pânico prático, e os agentes da circulação estremecem diante do mistério impenetrável de suas próprias relações", diz Marx[32]. E esse pavor não é infundado, ou seja, é bem mais do que a mera perplexidade do capitalista individual diante de seu destino pessoal. É que os fatos e situações que provocam esse pavor impõem à consciência da burguesia algo que ela mesma não está em condição de tornar consciente, muito embora não possa negá-lo totalmente nem repeli-lo como fato bruto. Pois, por trás de tais acontecimentos e situações, deixa-se reconhecer como fundamento o fato de que *"o verdadeiro limite* da produção capitalista *é o próprio capital"*[33]. Um conhecimento, contudo, que significaria a autonegação da classe capitalista, caso se tornasse consciente.

Assim, os limites objetivos da produção capitalista tornam-se os limites da consciência de classe da burguesia. Ao contrário das antigas formas "naturais e conservadoras" de dominação, que deixaram intocadas[34] as formas de produção de largas camadas dos dominados e por isso atuaram de maneira predominantemente tradicional e não revolucionária, o capitalismo é uma forma de produção revolucionária por excelência. Sendo assim, *essa necessidade de os limites econômicos objetivos do sistema permanecerem inconscientes manifesta-se como uma contradição interna e dialética na consciência de classe*. Dito de outra forma, a consciência de classe da burguesia está *formalmente* preparada para uma consciência econômica. Com efeito, o grau mais elevado de inconsciência, a forma mais crassa da "falsa consciência" manifesta-se sempre na ilusão exacerbada de dominar conscientemente os fenômenos econômicos. Do ponto de vista da relação da consciência com o conjunto dos fenômenos sociais, essa contradição se exprime na *oposição insuperável entre ideologia e fundamento econômico*. A dialética dessa consciência de classe baseia-se na oposição insuperável entre o indivíduo (capitalista), o indivíduo segundo o esquema do capitalista individual e o processo "natural" e inevitável de desenvolvimento, isto é, não passível por princípio de ser dominado pela consciência; essa dialética leva, assim, teoria e práxis a uma oposição intransponível. De uma maneira, contudo, que não admite dualidade pacífica, mas tende constantemente à unificação de princípios divergentes, provocando sem cessar uma oscilação entre a "falsa" união e o dilaceramento catastrófico.

Essa autocontradição dialética interna à consciência de classe da burguesia intensifica-se ainda mais, visto que o limite objetivo da organização capitalista da produção não permanece no estado de simples negatividade. Ele não somente faz nascer, segundo "leis naturais", as crises inapreensíveis pela consciência, mas também adquire uma forma histórica própria, consciente e ativa: o proletariado. Já a maioria dos deslocamentos "normais" de perspectiva na visão da estrutura econômica da sociedade, que resultam do ponto de vista dos capitalistas, tendia a "obscurecer e mistificar a

32. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 123.

33. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 260, e também *ibid.*, pp. 268-9.

34. Isso se refere, por exemplo, às formas primitivas de entesouramento (cf. *Kapital* I, MEW 23, p. 144), e mesmo a certas formas de manifestação do capital comercial (relativamente) "pré-capitalista". Cf. a respeito *Kapital* III, I, MEW 25, p. 335.

verdadeira origem da mais-valia"[35]. Mas, enquanto no comportamento "normal", simplesmente teórico, esse obscurecimento concerne apenas à composição orgânica do capital, à posição do empresário no processo de produção, à função econômica do juro etc., ou seja, mostra simplesmente a incapacidade de enxergar por trás da superfície dos fenômenos as verdadeiras forças motrizes, ao passar para a prática, refere-se ao fato central da sociedade capitalista: à luta de classes. Nela, porém, todas essas forças normalmente ocultas por trás da superfície da vida econômica, às quais se prendem fascinados os olhares dos capitalistas e dos seus porta-vozes teóricos, apresentam-se de tal modo que não podem ser ignoradas. Tanto mais que ainda na fase ascendente do capitalismo, quando a luta de classe do proletariado se exprimia apenas sob a forma de intensas explosões espontâneas, o fato da luta de classes foi reconhecido mesmo pelos representantes ideológicos da classe ascendente como acontecimento fundamental da vida histórica (Marat e também historiadores posteriores como Mignet etc.). Mas, quando esse princípio inconscientemente revolucionário do desenvolvimento capitalista é elevado pela teoria e pela práxis do proletariado à consciência social, a burguesia é impelida ideologicamente para uma posição defensiva consciente. A contradição dialética na "falsa" consciência da burguesia intensifica-se: a "falsa" consciência torna-se uma falsidade da consciência. A contradição, presente de início apenas objetivamente, torna-se também subjetiva: o problema teórico transforma-se em comportamento moral que influencia decisivamente todas as decisões práticas da classe em todas as situações e questões da vida.

35. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 177, e *ibid.*, pp. 162, 393-6, 403.

Essa situação da burguesia determina a função da consciência de classe em sua luta pela dominação da sociedade. Como a dominação da burguesia estende-se efetivamente para toda a sociedade, como ela aspira realmente a organizar toda a sociedade de acordo com seus interesses, e em parte o realizou, era necessário tanto criar uma doutrina fechada da economia, do Estado, da sociedade etc. (o que já pressupõe e significa, em si e por si, uma "visão do mundo"), como ampliar e tornar consciente em si a crença em sua própria *vocação* para essa dominação e organização. O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente é do seu interesse, mas é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela adquirir, sobre *cada questão particular,* uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender à *questão da totalidade.* A razão disso é sobretudo o fato de que a dominação da burguesia só pode ser a dominação de uma minoria. Como sua dominação não é exercida apenas *por,* mas também *no interesse* de uma minoria, resta a ilusão das outras classes, sua permanência numa consciência de classe confusa como pressuposto indispensável para a manutenção do regime burguês. (Basta pensar na doutrina do Estado que paira "acima" das oposições de classes, na justiça "imparcial" etc.) Mas, para a própria burguesia, a dissimulação da essência da sociedade burguesa também é uma necessidade vital. Pois as contradições internas in-

solúveis dessa organização social desvelam-se com clareza cada vez maior e colocam seus partidários diante da seguinte escolha: fechar-se conscientemente a uma compreensão crescente ou reprimir em si todos os instintos morais para poder aprovar inclusive moralmente a ordem social afirmada em vista dos seus interesses.

Sem querer subestimar a eficácia de tais fatores ideológicos, é preciso constatar, no entanto, que a combatividade de uma classe é tanto maior quanto melhor for a consciência que ela puder ter na crença de sua própria vocação, quanto mais indomado for o instinto com que é capaz de penetrar todos fenômenos conforme seu interesse. Ora, a história ideológica da burguesia – desde as primeiras etapas do seu desenvolvimento, quando se pode pensar, por exemplo, na crítica da economia clássica feita por Sismondi, na crítica alemã do direito natural, no jovem Carlyle etc. – é apenas *a luta desesperada contra o discernimento na verdadeira essência da sociedade criada por ela, contra a consciência real da sua situação de classe.* Quando o *Manifesto comunista* salienta que a burguesia produz seus próprios coveiros, isso é correto não apenas no plano econômico, mas também no plano ideológico. Toda a ciência burguesa do século XIX fez os maiores esforços para dissimular os fundamentos da sociedade burguesa; desde as maiores falsificações dos fatos até teorias "sublimes" sobre a "essência" da história, do Estado etc. Tentou-se de tudo nesse sentido. Em vão. O fim do século já formulou o seu juízo na ciência mais avançada (e, conseqüentemente, na consciência das camadas dirigentes do capitalismo).

Isso se mostra claramente na aceitação crescente pela consciência burguesa da idéia de organização consciente. Inicialmente, realizou-se uma concentração cada vez maior nas sociedades anônimas, nos cartéis, nos trustes etc. Essa concentração demonstrou cada vez mais claramente no plano organizacional o caráter social do capital, sem, contudo, abalar a realidade da anarquia na produção. Seu único intuito era dar aos capitalistas individuais, que se tornaram gigantescos, posições de monopólio relativo. Objetivamente, portanto, foi bastante enérgica ao fazer valer o caráter social do capital, mas manteve-o, completamente inconsciente para a classe dos capitalistas; com essa aparência de superação da anarquia na produção, chegou mesmo a desviar ainda mais a sua consciência da verdadeira capacidade de conhecer a situação. Mas as crises da guerra e do pós-guerra impeliram esse desenvolvimento para mais adiante: a "economia planificada" penetrou na consciência da burguesia ou, pelo menos, dos seus elementos mais avançados. No início, obviamente, em camadas muito restritas e mesmo nestas mais como experiência teórica do que como via prática para sair do impasse da crise. Contudo, se compararmos esse nível de consciência, em que é buscado um equilíbrio entre a "economia planificada" e os interesses de classe da burguesia, com aquele do capitalismo ascendente, que considerava todo tipo de organização social "como um atentado aos direitos imprescritíveis da propriedade, à liberdade, à 'genialidade' autodeterminante do capitalista individual"[36], então *a capitulação da consciência de classe da burguesia diante da consciência do proletariado* salta aos olhos. Evidentemente, mesmo a parte da burguesia que acei-

36. *Kapital* I, MEW 23, p. 371.

ta a economia planificada não a concebe da mesma forma que o proletariado: compreende-a como a última tentativa de salvar o capitalismo através do acirramento extremo de sua contradição interna. No entanto, mesmo assim abandona sua última posição teórica. (E é uma estranha reação que certas frações do proletariado *capitulem, por sua vez, diante da burguesia justamente nesse instante*, apropriando-se dessa forma problemática de organização.) Assim, toda a existência da classe burguesa e a cultura burguesa como sua expressão entram numa crise muito grave. De um lado, a esterilidade sem fim de uma ideologia apartada da vida, de uma tentativa mais ou menos consciente de falsificação; de outro, o ermo igualmente assustador de um cinismo que já está historicamente convencido do nada interior de sua própria existência e defende apenas sua existência bruta, seu puro interesse egoísta. Essa crise ideológica é um sinal inequívoco da decadência. A classe já está acuada numa posição defensiva, luta apenas por sua subsistência (por mais agressivos que possam ser seus *meios de luta*); perdeu *irremediavelmente a força de condução.*

4.

Nesse combate pela consciência, cabe ao materialismo histórico um papel decisivo. Tanto no plano ideológico quanto no econômico, proletariado e burguesia são classes necessariamente correlatas. O mesmo processo que, do ponto de vista da burguesia, aparece como um processo de dissolução, como uma crise permanente, para o proletariado significa uma acumulação de

forças, o trampolim para a vitória, embora também assuma, sem dúvida, a forma de uma crise. Ideologicamente, isso significa que a mesma compreensão crescente da essência da sociedade, em que se reflete a lenta agonia da burguesia, tem para o proletariado o sentido de um crescimento contínuo de poder. Para o proletariado, a verdade é uma arma portadora da vitória e o é tanto mais quanto mais audaciosa for. A raiva desesperada com que a ciência burguesa combate o materialismo histórico é compreensível: tão logo se vê obrigada a colocar-se ideologicamente nesse terreno, está perdida. Isso também permite compreender por que, para o proletariado, e *somente* para o proletariado, uma noção correta *da essência da sociedade* é um fator de poder de primeiríssima ordem, talvez até a arma decisiva.

Os marxistas vulgares sempre ignoraram essa função única da consciência na luta de classe do proletariado e, em vez da grande luta pelos princípios que remetem às questões últimas do processo econômico objetivo, colocaram um "realismo político" mesquinho. Certamente, o proletariado deve partir dos dados da situação momentânea. Mas ele se distingue das outras classes por não se ater às particularidades dos acontecimentos históricos, por não ser simplesmente movido por eles, mas por constituir ele próprio a essência das forças motrizes e, agindo de maneira centralizada, por influenciar o centro do processo social de desenvolvimento. Na medida em que se afastam desse ponto de vista central, do que é metodologicamente a origem da consciência de classe proletária, os marxistas vulgares *colocam-se no nível da consciência da burguesia.* E somente a um marxista vulgar pode surpreender o fato de que,

nesse nível, em seu próprio terreno de combate, a burguesia seja necessariamente superior ao proletariado, tanto econômica como ideologicamente. Além disso, somente ele pode concluir desse fato, que deriva exclusivamente da sua atitude, que a burguesia *em geral* ocupa uma posição de superioridade. Pois é evidente que, *nesse terreno*, a burguesia – excetuando-se aqui todos os seus meios reais de poder – tem *mais* conhecimento e experiência à sua disposição; não há nada de surpreendente também no fato de encontrar-se numa posição de superioridade sem nenhum mérito próprio, se sua concepção fundamental é aceita pelo seu adversário. A superioridade do proletariado em relação à burguesia, que, aliás, é superior ao primeiro sob todos os pontos de vista (intelectual, organizacional etc.), reside exclusivamente no fato de ser capaz de considerar a sociedade a partir do seu centro, como um todo coerente e, por isso, agir de maneira centralizada, modificando a realidade; no fato de, para sua consciência de classe, teoria e práxis coincidirem e também, por conseguinte, de poder lançar conscientemente sua própria ação na balança do desenvolvimento social como fator decisivo. Quando os marxistas vulgares rompem essa unidade, cortam o nervo que liga a teoria proletária à ação proletária numa unidade. Reduzem a teoria ao tratamento "científico" dos sintomas do desenvolvimento social e fazem da práxis uma engrenagem fixa e sem objetivo dos acontecimentos de um processo que renunciam dominar metodicamente pelo pensamento.

A consciência de classe que nasce dessa posição deve demonstrar a mesma estrutura interna que a da burguesia. Mas quando, por força do desenvolvimento, as

mesmas contradições dialéticas são levadas à superfície da consciência, sua conseqüência para o proletariado é ainda mais fatal do que para a burguesia. Pois a auto-ilusão da "falsa consciência" que nasce na burguesia pelo menos está de acordo com sua situação de classe, apesar de todas as contradições dialéticas e toda falsidade objetiva. Embora a falsa consciência não possa salvá-la do declínio e da intensificação contínua dessas contradições, pode lhe dar possibilidades internas de continuar a luta, condições internas para o êxito, mesmo que passageiro. No proletariado, porém, semelhante consciência não somente está maculada por essas contradições internas (burguesas), como também contradiz as necessidades daquela ação para a qual impele sua situação econômica, independentemente do que seja capaz de pensar a esse respeito. O proletário deve agir de maneira proletária, mas sua própria teoria marxista vulgar lhe obstrui a visão do caminho correto. E essa contradição dialética entre a ação objetiva e economicamente necessária do proletariado e a teoria marxista vulgar (burguesa) está em constante crescimento. Isto é, o papel de estimulador ou inibidor da teoria correta ou incorreta cresce com a aproximação das lutas decisivas na guerra de classes. O "reino da liberdade", o fim da "pré-história da humanidade" significa precisamente que as relações objetificadas entre os homens, que as reificações começam a restituir seu poder *ao homem*. Quanto mais esse processo se aproxima do seu fim, tanto maior é a importância da consciência do proletariado sobre sua missão histórica, isto é, da sua consciência de classe; tanto mais forte e mais diretamente essa consciência de classe tem de determi-

nar cada uma de suas ações. Pois o poder cego das forças motrizes só conduz "automaticamente" ao seu fim, em direção ao auto-aniquilamento, enquanto esse ponto estiver ao seu alcance. Quando o instante da passagem ao "reino da liberdade" é dado de modo objetivo, isso se manifesta com mais precisão no fato de as forças cegas impelirem para o abismo de uma forma realmente cega, com uma violência cada vez maior e aparentemente irresistível, e apenas a vontade consciente do proletariado pode proteger a humanidade de uma catástrofe. Em outros termos, desde que a crise econômica final do capitalismo entrou em cena, *o destino da revolução (e com ela o da humanidade) depende da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe.*

Assim é definida a função única da consciência de classe para o proletariado, em oposição à sua função para outras classes. Justamente porque é impossível para o proletariado libertar-se como classe sem suprimir a sociedade de classes em geral, sua consciência, que é a última consciência de classe na história da humanidade, deve coincidir, de um lado, com o desvendamento da essência da sociedade e, de outro, tornar-se uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis. Para o proletariado, sua ideologia não é uma "bandeira" de luta, nem um pretexto para as próprias finalidades, mas é a finalidade e a arma por excelência. Toda tática proletária sem princípios rebaixa o materialismo histórico à mera "ideologia", impõe ao proletariado um método de luta burguês (ou pequeno-burguês); despoja-o de suas melhores forças ao atribuir à sua consciência de classe o papel de uma consciência burguesa, papel de simples acompanhamento ou de inibição (isto é, de inibição apenas para o proletariado), em vez da função motriz determinada à consciência proletária.

5.

No entanto, pela própria essência das coisas, para o proletariado a relação entre a consciência de classe e a situação de classe é tanto mais simples quanto maiores forem os obstáculos que se opõem à realização dessa consciência na realidade. Quanto a esse aspecto, interessa primeiramente a falta de unidade na própria consciência. Embora a sociedade represente em si uma unidade rigorosa e seu processo de desenvolvimento seja homogêneo, ambos não são dados à consciência do homem como unidade, especialmente ao homem nascido em meio à reificação capitalista das relações enquanto um meio natural, mas lhe são dados como multiplicidade de coisas e forças independentes umas das outras.

A cisão mais impressionante e repleta de conseqüências na consciência de classe do proletariado se revela na separação entre a luta econômica e a luta política. Marx[37] apontou repetidas vezes para o caráter inadmissível dessa separação e mostrou que é natural a toda luta econômica converter-se em luta política (e vice-versa); não obstante, foi impossível eliminar essa concepção da teoria do proletariado. Esse desvio da consciência de classe tem seu fundamento na divisão

37. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 182. "Cartas e excertos de cartas de Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx e outros a F. A. Sorge e outros", Stuttgart, 1906.

dialética entre o objetivo individual e aquele final, em última análise, portanto, na divisão dialética da revolução proletária.

Pois as classes que eram chamadas a dominar nas sociedades anteriores e que, por isso, eram capazes de realizar revoluções vitoriosas encontravam-se *subjetivamente* diante de uma tarefa mais fácil, justamente em virtude da inadequação de sua consciência de classe à estrutura econômica objetiva, em virtude, portanto, da inconsciência de sua própria função no processo de desenvolvimento social. Tinham apenas de impor seus interesses *imediatos* com a violência de que dispunham; o sentido social de suas ações permanecia-lhes oculto e confiado à "astúcia da razão" do processo de desenvolvimento. No entanto, como o proletariado é colocado pela história diante da tarefa *de uma transformação consciente da sociedade*, surge necessariamente em sua consciência de classe a contradição dialética entre o interesse imediato e o fim último, entre o fator individual e a totalidade. Pois o fator individual do processo, a situação concreta com suas exigências concretas são, por sua própria essência, imanentes à sociedade capitalista presente, encontram-se sob suas leis, estão submetidos à sua estrutura econômica. Somente quando inseridos na visão geral do processo e relacionados à meta final, esses fatores apontam de maneira concreta e consciente para além da sociedade capitalista e se tornam revolucionários. Para a consciência de classe do proletariado, porém, subjetivamente isso significa que a relação dialética entre o interesse imediato e a influência objetiva sobre a totalidade da sociedade é transferida *para a própria consciência do proletariado*, em vez de

desenrolar-se – como para todas as classes anteriores – como um processo puramente objetivo para além da consciência (adjudicada). A vitória revolucionária do proletariado não é, portanto, como para as classes anteriores, *a realização imediata do ser socialmente dado da classe*, mas, como já reconhecera e enfatizara vivamente o jovem Marx, é *seu auto-aniquilamento*. O *Manifesto comunista* formula essa diferença da seguinte maneira: "Todas as classes anteriores que tomaram o poder buscavam *assegurar sua posição já conquistada*, submetendo toda a sociedade às condições de sua conquista. Os proletários só podem tomar para si as forças produtivas da sociedade abolindo *o modo de apropriação que utilizavam até então* e, assim, todo o antigo modo de apropriação" (grifo meu). Por um lado, essa dialética interna da situação de classe dificulta o desenvolvimento da consciência de classe proletária em oposição à da burguesia, que podia prender-se à superfície dos fenômenos, deter-se no nível do empirismo mais grosseiro e mais abstrato ao desenvolver sua consciência de classe, ao passo que, para o proletariado, já nas etapas muito primitivas de seu desenvolvimento, ir além do dado imediato era um imperativo elementar da sua luta de classe. (É o que Marx[38] já enfatiza em suas observações sobre o levante dos tecelões da Silésia.) Pois a situação de classe do proletariado inscreve a contradição diretamente em sua própria consciência, enquanto as contradições resultantes para a burguesia da sua situação de classe tinham de aparecer como limites externos de sua consciência. No entanto, por outro lado, essa contradição significa

38. MEW I, pp. 392, 404 s.

que a "falsa" consciência tem uma função totalmente diferente no desenvolvimento do proletariado do que em todas as classes anteriores. Enquanto na consciência de classe da burguesia até mesmo as constatações corretas de fatos particulares ou de aspectos do desenvolvimento revelavam, por sua relação com a totalidade da sociedade, os limites da consciência e se desmascaravam como "falsa" consciência, na "falsa" consciência do proletariado e nos seus erros reais, há uma *intenção orientada para o verdadeiro*. Basta reportar-se à crítica social dos utopistas ou ao aperfeiçoamento proletário e revolucionário da teoria de Ricardo. A propósito dessa teoria, Engels[39] enfatiza energicamente que ela é "econômica e formalmente incorreta", no entanto, logo acrescenta: "Mas o que é incorreto de um ponto de vista econômico formal pode ser correto do ponto de vista da história universal [...] Por trás da inexatidão econômica formal pode, portanto, ocultar-se um conteúdo econômico muito verdadeiro." Somente dessa maneira a contradição na consciência de classe do proletariado pode ser solucionada e, ao mesmo tempo, tornar-se um fator consciente da história. Pois a intenção objetiva, orientada para o verdadeiro, que é inerente até mesmo à "falsa" consciência do proletariado, não significa de modo algum que ela possa vir à luz por si mesma, sem a ação ativa do proletariado. Pelo contrário, somente pela intensificação do seu caráter consciente, pela ação e pela autocrítica conscientes, surge, a partir da mera intenção dirigida para o verdadeiro e despindo-o de suas máscaras, o conhecimento efetivamente verdadeiro, historicamente significativo e socialmente revolucionário.

39. Prefácio a *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 561.

Certamente, esse conhecimento seria impossível se essa intenção objetiva não estivesse em seu fundamento, e aqui que se confirmam as palavras de Marx[40], segundo as quais "a humanidade só se coloca tarefas que pode resolver". Mas aqui é *dada* somente a *possibilidade*. A própria *solução* só pode ser o fruto da ação *consciente* do proletariado. Essa mesma estrutura da consciência, sobre a qual repousa a missão histórica do proletariado, o fato de apontar para além da sociedade existente provoca nela a cisão dialética. O que nas outras classes aparecia como oposição entre o interesse de classe e o interesse da sociedade, entre a ação individual e suas conseqüências sociais etc., ou seja, como limite externo da consciência, transfere-se agora para o interior da própria consciência de classe proletária como oposição entre o interesse momentâneo e o fim último. Portanto, é a superação interna dessa cisão dialética que possibilita a vitória exterior do proletariado na luta de classes.

No entanto, é justamente essa cisão que oferece uma via para compreender – como foi sublinhado na citação – que a consciência de classe não é a consciência psicológica de cada proletário ou a consciência psicológica de massa do seu conjunto, mas o *sentido, que se tornou consciente, da situação histórica da classe*. O interesse individual momentâneo, no qual esse sentido se objetiva aos poucos, só pode ser omitido ao preço de se fazer a luta de classes do proletariado retroceder ao nível mais primitivo do utopismo. Com efeito, esse interesse pode ter uma dupla função: ser um passo em direção à

40. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 9.

meta ou encobrir a meta. Qual dos dois será, *depende exclusivamente da consciência de classe do proletariado, e não da vitória ou fracasso de cada luta*. Há muito tempo Marx[41] chamou a atenção para esse perigo, que reside particularmente na luta "econômica" dos sindicatos. "Ao mesmo tempo, os trabalhadores [...] não devem exagerar para si mesmos o resultado dessas lutas. Não devem esquecer que lutam contra os efeitos e não contra as causas desses efeitos [...], que aplicam paliativos e não curam a própria doença. Por isso, não deveriam se consumir apenas nessas inevitáveis lutas de guerrilha [...], mas trabalhar simultaneamente para a transformação radical e usar sua força organizada como uma alavanca para a emancipação definitiva das classes trabalhadoras, isto é, para a abolição definitiva do sistema de assalariamento."

A origem de todo oportunismo está justamente em partir dos efeitos e não das causas, das partes e não do todo, dos sintomas e não do fato em si; em ver no interesse particular e na luta por sua realização não um meio de educação em vista do combate final, cujo resultado depende da aproximação da consciência psicológica em relação à consciência adjudicada, mas algo valioso em si e por si ou, pelo menos, algo que em si e por si caminha em direção ao objetivo; numa palavra, está em *confundir o verdadeiro estado de consciência psicológica dos proletários com a consciência de classe do proletariado*.

O caráter funesto que essa confusão tem na prática comprova-se pelo fato de o proletariado demonstrar freqüentemente, como conseqüência dessa confusão,

41. *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, p. 152.

uma unidade e coesão muito menores em sua ação do que aquelas que corresponderiam à unidade das tendências econômicas objetivas. A força e a superioridade da verdadeira consciência prática de classe reside justamente na capacidade de perceber, por trás dos sintomas dissociadores do processo econômico, sua unidade como desenvolvimento total da sociedade. Porém, tal movimento de conjunto ainda não é capaz de demonstrar, na época do capitalismo, uma unidade imediata em suas manifestações exteriores. O fundamento econômico de uma crise mundial, por exemplo, constitui seguramente uma unidade e, como tal, pode ser compreendido economicamente como uma unidade. Mas sua manifestação espaciotemporal será uma sucessão e uma justaposição de fenômenos separados não somente em diferentes países, mas também em diferentes ramos da produção de cada país. Quando então o pensamento burguês "transforma as diferentes partes da sociedade em outras tantas diferentes sociedades"[42], comete na verdade um grave erro teórico, mas as conseqüências práticas imediatas dessa teoria errônea correspondem inteiramente aos interesses da classe capitalista. Por um lado, embora a classe burguesa seja, em teoria, incapaz de ter uma compreensão maior dos detalhes e dos sintomas do processo econômico (incapacidade que, *em última análise*, também a condena ao fracasso na prática), por outro, interessa-lhe sobretudo impor, no que concerne à atividade prática imediata da vida cotidiana, esse seu tipo de ação também ao proletariado. É justamente nesse caso e somente nele

42. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 131.

que a superioridade organizacional da burguesia se exprime claramente entre outras coisas, ao passo que a organização do proletariado, modelada de maneira totalmente diferente, *sua capacidade de organizar-se como classe*, não pode impor-se na prática. Sendo assim, quanto mais a crise econômica do capitalismo avança, mais claramente se manifesta essa unidade do processo econômico, *apreensível também na prática*. Embora ela tenha existido nas épocas ditas normais e, portanto, tenha sido percebida do ponto de vista de classe do proletariado, a distância entre a manifestação e o fundamento último era muito grande para poder conduzir a conseqüências práticas na ação do proletariado. Isso muda nos períodos decisivos de crises. A unidade do processo em seu conjunto é trazida para uma distância palpável. A tal ponto, que mesmo a teoria do capitalismo não consegue esquivar-se totalmente dela, mesmo que jamais possa apreendê-la adequadamente. Nessa situação, o destino do proletariado, e com ele o destino de toda evolução da humanidade, depende de ele dar ou não esse único *passo, que desde então se tornou objetivamente possível*. Pois, mesmo que os sintomas se manifestem separadamente (segundo o país, o ramo da produção, enquanto crises "econômicas" ou "políticas" etc.), mesmo que o reflexo correspondente na consciência psicológica imediata dos trabalhadores tenha um caráter isolado, hoje já é possível e necessário ir além dessa consciência; e essa necessidade é sentida *instintivamente* por camadas cada vez mais amplas do proletariado. A teoria do oportunismo, cuja função foi aparentemente de mero entrave ao desenvolvimento objetivo até a crise aguda, toma agora uma *direção diretamente oposta*. Ela

visa a impedir que a consciência de classe do proletariado avance do simples dado psicológico à adequação ao desenvolvimento objetivo em seu conjunto, visa a *reduzir a consciência de classe do proletariado ao nível de um dado psicológico* e, assim, dar uma orientação contrária ao movimento dessa consciência de classe, até então apenas instintivamente existente. Essa teoria, que, com certa indulgência, ainda podia ser considerada como equívoco durante o tempo em que a possibilidade prática de unificação da consciência de classe proletária não estava dada econômica e objetivamente, assume nessa situação o caráter de um engano consciente (pouco importa se seus porta-vozes estão ou não psicologicamente conscientes dele). Em relação aos instintos corretos do proletariado, ela cumpre a mesma função que sempre exerceu a teoria capitalista: denuncia a concepção correta da situação econômica geral, a consciência de classe correta do proletariado e sua forma organizacional (o partido comunista) como algo irreal, como um princípio contrário aos "verdadeiros" interesses dos operários (interesses imediatos, nacionais ou profissionais tomados isoladamente), como estranho à sua consciência de classe "autêntica" (dada psicologicamente).

Porém, ainda que a consciência de classe não tenha realidade psicológica, ela não é mera ficção. O caminho infinitamente penoso e cheio de revezes da revolução proletária, seu eterno retorno ao ponto de partida, sua autocrítica constante, da qual fala Marx na célebre passagem do *Dezoito brumário*, encontra sua explicação justamente na realidade dessa consciência.

Somente a consciência do proletariado pode mostrar a saída para a crise do capitalismo. Enquanto não existir essa

consciência, a crise será permanente, retornará ao seu ponto de partida, repetirá essa situação até que, finalmente, após infinitos sofrimentos e terríveis atalhos, a lição pedagógica da história conclui o processo da consciência no proletariado e coloca-lhe nas mãos a condução da história. Nesse momento, o proletariado não tem escolha. Ele tem de se tornar uma classe, como disse Marx[43], não somente "em relação ao capital" mas "para si mesmo"; isto é, elevar a necessidade econômica de sua luta de classe ao nível de uma vontade consciente, de uma consciência de classe ativa. Os pacifistas e humanitaristas da luta de classes, que trabalham voluntária ou involuntariamente para retardar esse processo de crise já tão longo e doloroso, ficariam apavorados se compreendessem quanto sofrimento infligem ao proletariado prolongando essa lição. Pois o proletariado não pode furtar-se à sua vocação. Trata-se de saber apenas quanto deve sofrer ainda antes de alcançar a maturidade ideológica, o conhecimento correto de sua situação de classe, a consciência de classe.

Certamente, essas hesitações e mesmo essa obscuridade são um sintoma de crise da sociedade burguesa. Como produto do capitalismo, o proletariado está necessariamente submetido às formas de existência do seu produtor. Essa forma de existência é a inumanidade, a reificação. Decerto, por sua simples existência, o proletariado é a crítica, a negação dessas formas de existência. No entanto, até que a crise objetiva do capitalismo se complete, até que o próprio proletariado tenha adquirido uma visão completa dessa crise e a verdadeira

43. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 181.

consciência de classe, ele é mera crítica da reificação e, como tal, eleva-se apenas negativamente acima do que nega. De fato, quando a crítica não é capaz de ir além da simples negação de uma parte, quando não é sequer capaz de aspirar à totalidade, então ela não consegue de modo algum ultrapassar o que nega, como o demonstra, por exemplo, o caráter pequeno-burguês da maior parte dos sindicalistas. Essa simples crítica, feita do ponto de vista do capitalismo, mostra-se da maneira mais marcante na separação dos diferentes âmbitos de luta. A mera ocorrência da separação já indica que a consciência do proletariado ainda se encontra provisoriamente sujeita à reificação. Ainda que lhe seja evidentemente mais fácil discernir o caráter inumano de sua situação de classe no plano econômico do que no plano político, e no plano político mais fácil do que no plano cultural, todas essas separações demonstram justamente o poder não superado das formas de vida capitalistas sobre o próprio proletariado.

A consciência reificada deve permanecer prisioneira, na mesma medida e igualmente sem esperança, nos extremos do empirismo grosseiro e do utopismo abstrato. Desse modo, ou a consciência se torna um espectador inteiramente passivo do movimento das coisas conforme a lei, no qual não pode intervir sob nenhuma circunstância, ou se considera como um poder capaz de dominar ao seu bel-prazer – subjetivamente – o movimento das coisas, em si destituído de sentido. Já reconhecemos o empirismo grosseiro dos oportunistas na sua relação com a consciência de classe do proletariado. Trata-se agora de compreender a função do utopismo como característica da gradação interna da consciência

de classe. (A separação puramente metodológica efetuada aqui entre empirismo e utopismo não significa de modo algum que eles não possam se reunir em tendências particulares e até mesmo em indivíduos. Pelo contrário, freqüentemente eles aparecem juntos e estão inclusive ligados internamente.)

O empenho filosófico do jovem Marx orientava-se, em grande medida, no sentido de refutar as diversas teorias equivocadas da consciência (tanto a teoria "idealista" da escola hegeliana quanto a "materialista" de Feuerbach) e alcançar uma concepção correta sobre o papel da consciência na história. Já a *Correspondência de 1843* concebe a consciência como imanente ao desenvolvimento. A consciência não está além do desenvolvimento histórico real. Não deve ser introduzida no mundo somente pelo filósofo; o filósofo não tem, portanto, o direito de lançar um olhar arrogante sobre as pequenas lutas do mundo e de desprezá-las. "Mostramos-lhe simplesmente [ao mundo] o porquê da sua luta na realidade, e a consciência é algo que ele tem de adquirir, mesmo que não queira."

Trata-se então somente de "explicar-lhes suas próprias ações"[44]. A grande polêmica contra Hegel[45], na *Sagrada família*, concentra-se principalmente nesse ponto. A insuficiência de Hegel consiste no fato de ele deixar apenas aparentemente que o espírito absoluto componha de fato a história. Em relação aos processos históricos, a transcendência da consciência resultante dessa insuficiência torna-se, nos discípulos de Hegel, uma

44. Cartas dos *Anais franco-alemães*, MEW I, p. 345.
45. Cf. o ensaio "O que é marxismo ortodoxo?".

oposição arrogante e reacionária entre o "espírito" e a "massa", oposição cujas debilidades, cujos absurdos e retrocessos a um nível já superado por Hegel são criticados impiedosamente por Marx. A crítica aforística a Feuerbach serve como complemento disso. Por outro lado, a idéia alcançada pelo materialismo de que a consciência é algo que pertence a este mundo passa a ser vista como uma simples fase do desenvolvimento, como a fase da "sociedade burguesa", e a isso se opõe "a atividade prático-crítica", a "transformação do mundo" como tarefa da consciência. Assim estava dado o fundamento filosófico para o ajuste de contas com os utopistas. Com efeito, no pensamento destes mostra-se a mesma dualidade de movimento social e consciência. A consciência aparece na sociedade como sendo de outro mundo e a retira do falso caminho até então percorrido para o caminho correto. O caráter não desenvolvido do movimento proletário ainda não lhes permite perceber na própria história, na maneira pela qual o proletariado se organiza em classe, ou seja, na consciência de classe do proletariado, a portadora do desenvolvimento. Ainda não estão em condição de "prestar contas do que se desenrola diante dos seus olhos e de se tornar o seu porta-voz"[46].

No entanto, seria uma ilusão acreditar que, com essa crítica ao utopismo, com o conhecimento histórico de que uma atitude não mais utópica em relação ao desenvolvimento histórico tornou-se *objetivamente possível*, o utopismo estaria efetivamente acabado para a luta

46. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 143. Cf. também III, 3, de *Das kommunistische Manifest*, MEW 4, pp. 489 ss.

de emancipação do proletariado. Isso vale apenas para aquelas etapas da consciência de classe que de fato atingiram a unidade real de teoria e prática descrita por Marx, a intervenção prática e real da consciência de classe na marcha da história e, com isso, o discernimento prático da reificação. Porém, isso não ocorreu absolutamente de maneira uniforme e de uma só vez. Na verdade, revelam-se nesse momento não somente gradações nacionais ou "sociais", mas também gradações na consciência de classe das próprias camadas operárias. A separação entre economia e política é o caso mais característico e, ao mesmo tempo, o mais importante a esse respeito. Sabemos que há camadas do proletariado que têm um instinto de classe inteiramente correto para a luta econômica, podendo inclusive elevá-lo à consciência de classe, mas que, ao mesmo tempo, em questões políticas, por exemplo, perseveram num ponto de vista utópico. É evidente que isso não significa uma dicotomia mecânica. A visão utópica da função da política deve reagir dialeticamente sobre as visões a respeito do desenvolvimento econômico, particularmente sobre as visões a respeito da totalidade da economia (por exemplo, a teoria da revolução própria do sindicalismo). Pois, uma luta contra o conjunto do sistema econômico e, a partir disso, uma reorganização do conjunto da economia são impossíveis sem um conhecimento real da ação recíproca entre política e economia. A influência que possuem ainda hoje teorias completamente utópicas, como as de Ballod ou do socialismo de guilda, mostram quão pouco o pensamento utópico está superado, mesmo nessa fase que é a mais próxima dos interesses vitais imediatos do proletariado e onde a crise atual torna perceptível a ação correta a partir da marcha da história. Essa estrutura revela-se de maneira ainda mais flagrante em todos os domínios em que o desenvolvimento social ainda não se expandiu o suficiente para produzir a partir de si mesmo a possibilidade objetiva de uma visão da totalidade. Isso pode ser observado em sua máxima clareza na atitude tanto teórica como prática do proletariado diante de questões puramente ideológicas e culturais. Tais questões ocupam ainda hoje uma posição quase isolada na consciência do proletariado; sua conexão orgânica tanto com os interesses vitais imediatos da classe quanto com a totalidade da sociedade ainda não penetrou na consciência. Por isso, as realizações nesse âmbito se elevam muito raramente acima de uma autocrítica do capitalismo exercida pelo proletariado. Por isso, o que é teórica e praticamente positivo nesse domínio tem um caráter quase inteiramente utópico.

Por um lado, essas gradações são, portanto, necessidades históricas objetivas, distinções da possibilidade objetiva do tornar-se consciente (como a relação entre economia e política em comparação com as questões culturais), mas, por outro, nos casos em que a possibilidade objetiva da consciência está presente, assinalam os degraus de distância entre a consciência de classe psicológica e o conhecimento adequado do conjunto da situação. *Essas* gradações, porém, não podem mais ser reduzidas a causas sociais e econômicas. *A teoria objetiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objetiva.* Até onde vai a estratificação dos problemas e dos interesses econômicos *no interior* do proletariado é algo infelizmente muito pouco investigado, mas que certamente poderia levar a resultados muito importantes. Porém, no interior de uma tipologia das estratificações no proleta-

riado, por mais aprofundada que seja, assim como dos problemas da luta de classes, levanta-se sempre a questão da realização efetiva da possibilidade objetiva da consciência de classe. Se antes essa era uma questão apenas para indivíduos extraordinários (basta pensar na previsão totalmente não-utópica dos problemas da ditadura feita por Marx), hoje ela é uma questão real e atual para toda a classe: é a questão da transformação interna do proletariado, do seu desenvolvimento em direção ao nível de sua própria missão histórica e objetiva. Uma crise ideológica, cuja solução só será possível com a solução prática da crise econômica mundial.

Seria desastroso alimentar ilusões a respeito da extensão do caminho que o proletariado tem de percorrer ideologicamente. Seria igualmente desastroso, porém, ignorar as forças que atuam no proletariado no sentido de uma superação ideológica do capitalismo. O simples fato de cada revolução proletária ter produzido – de maneira cada vez mais intensa e consciente – o órgão de luta de todo o proletariado, que evolui em órgão estatal, o conselho operário, é um sinal, por exemplo, de que a consciência de classe do proletariado está prestes a superar vitoriosamente o caráter burguês de sua camada dirigente.

O conselho operário revolucionário, que nunca deve ser confundido com sua caricatura oportunista, é uma das formas pelas quais a consciência da classe proletária lutou incessantemente desde seu nascimento. Sua existência, seu desenvolvimento permanente mostram que o proletariado já está no limiar de sua própria consciência e, assim, no limiar da vitória. Com efeito, o conselho operário é a superação econômica e política da reificação capitalista. Assim como, na situação posterior à ditadura, ele deve superar a divisão burguesa de legislação, administração e jurisdição, na luta pelo poder ele é chamado a reunir, de um lado, a fragmentação espacial e temporal do proletariado e, de outro, a economia e a política, numa unidade verdadeira da ação proletária, ajudando então a reconciliar a cisão dialética entre interesse imediato e objetivo final.

Portanto, nunca se deve ignorar a distância que separa o nível de consciência dos operários mais revolucionários da verdadeira consciência de classe do proletariado. Mas essa situação objetiva também é explicada a partir da doutrina marxista da luta de classes e da consciência de classe. *O proletariado se realiza somente ao negar a si mesmo, ao criar a sociedade sem classes levando até o fim a luta de classes*. A luta por essa sociedade, em que a ditadura do proletariado não passa de uma fase, não é uma luta somente contra o inimigo exterior, a burguesia; é também, ao mesmo tempo, a luta do proletariado *consigo mesmo*: contra os efeitos devastadores e aviltantes do sistema capitalista sobre sua consciência de classe. O proletariado somente alcançará a vitória quando superar em si mesmo esses efeitos. A separação de domínios isolados, que deveriam estar reunidos, os diferentes níveis de consciência que o proletariado atingiu até então nas diferentes áreas são uma medida precisa do que ele alcançou e do que resta a conquistar. O proletariado não deve temer nenhuma autocrítica, pois somente a verdade pode trazer sua vitória, e a autocrítica deve ser, por isso, seu elemento vital.

Março de 1920.

A REIFICAÇÃO E A CONSCIÊNCIA DO PROLETARIADO

> Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.
>
> MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Crítica da filosofia do direito de Hegel].

Não é de modo algum casual que as duas grandes obras da maturidade de Marx, que expõem o conjunto da sociedade capitalista e revelam seu caráter fundamental, comecem com a análise da mercadoria. Pois não há problema nessa etapa de desenvolvimento da humanidade que, em última análise, não se reporte a essa questão e cuja solução não tenha de ser buscada na solução do enigma da *estrutura* da mercadoria. Certamente, essa universalidade do problema só pode ser alcançada quando a formulação do problema atinge aquela amplitude e a profundidade que possui nas análises do próprio Marx; quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa.

I. O fenômeno da reificação

1.

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma "objetividade fantasmagórica" que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens. Não pertence ao âmbito deste estudo analisar o quanto essa problemática tornou-se central para a própria economia e quais conseqüências o abandono desse ponto de partida metódico trouxe para as concepções econômicas do marxismo vulgar. Nosso objetivo é somente chamar a atenção – *pressupondo* as análises econômicas de Marx – para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro. Apenas quando compreendemos essa dualidade conseguimos ter uma visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio.

Contudo, antes que o problema propriamente dito possa ser examinado, temos de esclarecer que a questão do fetichismo da mercadoria é *específica* da nossa época, do capitalismo *moderno*. Como se sabe, a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas e objetivas correspondentes já existiam em etapas muito primitivas do desenvolvimento da sociedade. Mas o que importa *aqui* é saber em que medida a troca de mercadorias e suas

conseqüências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior da sociedade. Portanto, a extensão da troca mercantil como forma dominante do metabolismo de uma sociedade não pode ser tratada como uma simples questão quantitativa – conforme os hábitos modernos de pensamento, já reificados sob a influência da forma mercantil dominante. A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma sociedade em que ela aparece apenas episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa. Pois o conjunto dos fenômenos, subjetivos e objetivos, das sociedades em questão adquire, de acordo com essa diferença, formas de objetividade qualitativamente diferentes. Max enfatiza com muita precisão esse caráter episódico da forma mercantil na sociedade primitiva[1]: "A troca direta, forma natural do processo de intercâmbio, representa muito mais a transformação inicial dos valores de uso em mercadorias do que a transformação das mercadorias em dinheiro. O valor de troca não tem uma forma independente, mas ainda está ligado diretamente ao valor de uso. Isso se mostra de duas maneiras. Em toda sua organização, a própria produção está voltada para o valor de uso, e não para o valor de troca; e é somente por exceder a quantidade necessária ao consumo que os valores de uso deixam de ser valores de uso e se tornam meios de troca, mercadorias. Por outro lado, eles só se tornam mercadorias dentro dos limites do valor de uso imediato, ainda que separa-

1. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, pp. 35-6.

dos em pólos, de tal maneira que as mercadorias a serem trocadas devem ser valores de uso para os dois possuidores, e cada uma valor de uso para quem não a possui. De fato, o processo de troca de mercadorias não aparece originalmente no seio das comunidades naturais, mas sim onde elas cessam de existir, em suas fronteiras, nos poucos pontos em que entram em contato com outras comunidades. Aqui começa a troca que, em seguida, repercute no interior da comunidade, na qual ela atua de maneira desagregadora." A constatação da ação desagregadora da troca de mercadorias voltada para o interior aponta claramente para a mudança qualitativa que nasce da dominação da mercadoria. Contudo, essa ação exercida no interior da estrutura social também não basta para fazer da forma mercantil a forma constitutiva de uma sociedade. Para tanto, ela tem de penetrar – como foi enfatizado acima – no conjunto das manifestações vitais da sociedade e remodelar tais manifestações à sua própria imagem, e não simplesmente ligar-se exteriormente a processos voltados para a produção de valores de uso e em si mesmos independentes dela. Mas a diferença qualitativa entre a mercadoria como uma forma (entre muitas outras) do metabolismo social dos homens e a mercadoria como forma universal de conformação da sociedade não se mostra somente no fato de a relação mercantil como fenômeno isolado exercer no máximo uma influência negativa sobre a estrutura e a articulação da sociedade, mas no fato de essa diferença reagir sobre o tipo e a validade da própria categoria. A forma mercantil como forma universal, mesmo quando considerada por si só, exibe uma imagem diferente do que como fenômeno parti-

cular, isolado e não dominante. Aqui as passagens também são fluidas, mas isso não deve encobrir o caráter qualitativo da diferença decisiva. Marx destaca da seguinte maneira a situação em que a troca de mercadorias não é dominante[2]: "A relação quantitativa, segundo a qual os produtos são trocados, é totalmente contingente de início. Eles assumem a forma de mercadorias tão logo sejam passíveis de troca em geral, isto é, tão logo sejam expressões de um terceiro elemento. O prosseguimento da troca e a reprodução regular para a troca reduzem cada vez mais esse caráter contingente. Inicialmente, não para os produtores e consumidores, mas para o intermediário entre os dois, o comerciante que compara os preços monetários e embolsa a diferença. Com esse movimento, ele estabelece a equivalência. No início, o capital comercial é apenas o movimento de mediação entre extremos que não domina e condições que não cria." E *esse* desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno. Por isso, não é mais de admirar que o caráter pessoal das relações econômicas tenha sido percebido ainda no início do desenvolvimento capitalista e, às vezes, de maneira relativamente clara; no entanto, quanto mais avançava o desenvolvimento, mais complicadas e intermediadas surgiam as formas, cada vez mais raro e difícil tornava-se penetrar nesse invólucro reificado. Marx via a questão da seguinte maneira[3]: "Nas formas de

---

2. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 342.
3. *Kapital* III, II, MEW 25, p. 839.

sociedade primitiva, essa mistificação econômica intervém sobretudo no que concerne ao dinheiro e ao capital lucrativo. Pela própria natureza das coisas, ela está excluída, em primeiro lugar, do sistema em que predomina a produção em vista do valor de uso e das necessidades próprias e imediatas; em segundo, do sistema em que, como na Antiguidade e na Idade Média, a escravidão e a servidão constituem a larga base da produção social: a dominação das condições de produção sobre os produtores é ocultada aqui pelas relações de dominação e de servidão, que aparecem e são visíveis como motores imediatos do processo de produção."

Pois é somente como categoria universal de todo o ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica. Apenas nesse contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se libertar da servidão da "segunda natureza" que surge desse modo. Marx descreve o fenômeno fundamental da reificação da seguinte maneira[4]: "O caráter misterioso da forma mercantil consiste, portanto, simplesmente em revelar para os homens os caracteres sociais do seu próprio tra-

4. *Kapital* I, MEW 23, p. 85. A respeito dessa oposição, cf. a distinção puramente econômica entre a troca das mercadorias por seu valor e a troca das mercadorias por seu preço de produção. *Kapital*, III, I, MEW 25, p. 186.

balho como caracteres objetivos do produto do trabalho, como qualidades sociais naturais dessas coisas e, conseqüentemente, também a relação social dos produtores com o conjunto do trabalho como uma relação social de objetos que existe exteriormente a eles. Com esse qüiproquó, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas que podem ser percebidas ou não pelos sentidos ou serem coisas sociais [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens que assume para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas."

Desse fato básico e estrutural é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas. E isso ocorre tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo. Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. O indivíduo pode, portanto, utilizar seu conhecimento sobre essas leis a seu favor, sem que lhe seja dado exercer, mesmo nesse caso, uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade. Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de ne-

cessidades que se tornou artigo de consumo. "O que caracteriza, portanto, a época capitalista", diz Marx[5], "é que a força de trabalho [...] assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence. Por outro lado, é somente nesse momento que se generaliza a forma mercantil dos produtos do trabalho."

A universalidade da forma mercantil condiciona, portanto, tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo, uma abstração do trabalho humano que se objetiva nas mercadorias. (Por outro lado, sua possibilidade histórica é mais vez condicionada pela realização real desse processo de abstração.) Objetivamente, a forma mercantil só se torna possível como forma da igualdade, da permutabilidade de objetos qualitativamente diferentes pelo fato de esses objetos – *nessa* relação que é a única a lhes conferir sua natureza de mercadorias – serem vistos como formalmente iguais. Desse modo, o princípio de sua igualdade formal só pode ser fundado em sua essência como produto do trabalho humano abstrato (portanto, formalmente igual). Subjetivamente, essa igualdade formal do trabalho humano abstrato não é somente o denominador comum ao qual os diferentes objetos são reduzidos na relação mercantil, mas torna-se também o princípio real do processo efetivo de produção de mercadorias. Nossa intenção aqui não pode ser, evidentemente, a de descrever, mesmo como esboço, esse processo, o nascimento do processo moderno do trabalho, do trabalhador "livre" e isolado, da divisão do trabalho etc. Trata-se somente de constatar que o trabalho abstrato, igual, comparável, mensurável com

5. *Kapital* I, MEW 23, p. 184, nota 41.

uma precisão crescente em relação ao tempo de trabalho socialmente necessário, o trabalho da divisão capitalista do trabalho, que existe ao mesmo tempo como produto e condição da produção capitalista, surge apenas no curso do desenvolvimento desta e, portanto, somente no curso dessa evolução ele se torna uma categoria social que influencia de maneira decisiva a forma de objetivação tanto dos objetos como dos sujeitos da sociedade emergente, de sua relação com a natureza, das relações dos homens entre si que nela são possíveis[6]. Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador. Por um lado, o processo de trabalho é fragmentado, numa proporção continuamente crescente, em operações parciais abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente. Por outro, à medida que a racionalização e a mecanização se intensificam, o período de trabalho socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional, deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida. Com a moderna análise "psicológica" do processo de trabalho (sistema de Taylor),

6. Cf. *Kapital* I, MEW 23, pp. 341-2 etc.

essa mecanização racional penetra até na "alma" do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador[7].

Para nós, o mais importante é o *princípio* que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade do cálculo*. As modificações decisivas que assim são operadas sobre o sujeito e o objeto do processo econômico são as seguintes: em primeiro lugar, para poder calcular o processo de trabalho, é preciso romper com a unidade orgânica irracional, sempre qualitativamente condicionada, do próprio produto. Só se pode alcançar a racionalização, no sentido de uma previsão e de um cálculo cada vez mais exatos de todos os resultados a atingir, pela análise mais precisa de cada conjunto complexo em seus elementos, pelo estudo de leis parciais específicas de sua produção. Portanto, a racionalização deve, por um lado, romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na *ligação tradicional de experiências concretas do trabalho*: a racionalização é impensável sem a especialização[8]. O produto que forma uma unidade, como objeto do processo de trabalho, desaparece. O processo torna-se a reunião ob-

7. Todo esse processo está exposto histórica e sistematicamente no primeiro volume de *O capital*. Os próprios fatos – evidentemente sem relação, na maioria das vezes, com o problema da reificação – encontram-se também na economia política burguesa, em Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl etc.

8. *Kapital* I, MEW 23, pp. 497-8.

jetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns aos outros. A análise racional e por cálculo do processo de trabalho aniquila a necessidade orgânica das operações parciais que se relacionam umas com as outras e que se ligam ao produto formando uma unidade. A unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso. A autonomização técnica das manipulações parciais exprime-se também economicamente na capitalização radical da sociedade, pelo acesso à autonomia das operações parciais, pela relativização crescente do caráter mercantil de um produto nas diferentes etapas de sua produção[9]. Sendo assim, é possível separar a produção de um valor de uso no espaço e no tempo. Isso costuma ocorrer concomitantemente com a união no tempo e no espaço das manipulações parciais que, por sua vez, encontram-se relacionadas a valores de uso inteiramente heterogêneos.

Em segundo lugar, essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do seu sujeito. Como conseqüência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes do erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente. O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada

9. *Ibid.*, p. 376, nota.

num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter[10].

Como o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*[11]. A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. "Com a subordinação do homem à máquina", diz Marx[12], a situação chega ao ponto de que "os homens acabam sendo apagados pelo trabalho, o pêndulo do relógio torna-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, tal como a medida da velocidade de duas locomotivas. Sendo assim, não se pode dizer que uma hora [de trabalho] de um homem vale a mesma hora de outro, mas que, durante uma hora, um homem vale tanto quanto outro. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. Somente a quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada". O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de "coisas" quantitativamente mensuráveis (os "trabalhos realizados" pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, minuciosamente separados do conjunto da personalidade humana); torna-se um espaço[13]. Nesse ambiente em que o tempo é abstrato, minuciosamente mensurável e transformado em espaço físico, um ambiente que constitui, ao mesmo tempo, a condição e a conseqüência da produção especializada e fragmentada, no âmbito científico e mecânico, do objeto de trabalho, os sujeitos do trabalho devem ser igualmente fragmentados de modo racional. Por um lado, seu trabalho fragmentado e mecânico, ou seja, a objetivação de sua força de trabalho em relação ao conjunto de sua personalidade – que já era realizada pela venda dessa força de trabalho como mercadoria –, é transformado em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho. Por outro, a desintegração mecânica do processo de produção também rompe os elos que, na produção "orgânica", religavam a uma comunidade cada sujeito do trabalho.

10. Do ponto de vista da consciência *individual*, essa aparência é inteiramente justificada. No que diz respeito à classe, é preciso notar que essa submissão foi o produto de uma longa luta que recomeça – num nível mais elevado e com novas armas – com a organização do proletariado em classe.

11. *Kapital* I, MEW 23, pp. 394-5, 441-2, 483 etc. É evidente que essa "contemplação" pode ser mais desgastante e enervante do que a "atividade" artesanal. Mas isso está fora de nossas considerações.

12. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 85.

13. *Kapital* I, MEW 23, pp. 365-6.

Também a esse respeito, a mecanização da produção faz deles átomos isolados e abstratos, que a realização do seu trabalho não reúne mais de maneira imediata e orgânica e cuja coesão é, antes, numa medida continuamente crescente, mediada exclusivamente pelas leis abstratas do mecanismo ao qual estão integrados.

Mas a forma interior de organização da empresa industrial não poderia ter semelhante efeito – mesmo no seio da empresa –, se não se revelasse nela, de maneira concentrada, a estrutura de toda a sociedade capitalista. Pois as sociedades pré-capitalistas conheceram igualmente a opressão, a exploração extrema que escarnece de toda dignidade humana; conheceram até as empresas de massa com um trabalho mecanicamente homogeneizado, como a construção de canais no Egito e no Oriente Médio, ou as minas de Roma etc.[14]. Todavia, em parte alguma o trabalho de massa poderia tornar-se um trabalho *racionalmente mecanizado*; as empresas de massa permaneceriam fenômenos isolados no seio de uma coletividade, produzindo de maneira diferente ("naturalmente") e, portanto, vivendo de maneira diferente. Sendo assim, os escravos explorados dessa maneira estavam à margem do que era considerado como sociedade "humana"; seus contemporâneos e mesmo os maiores e mais nobres pensadores não eram capazes de julgar o destino desses homens como o destino da humanidade. Com a universalidade da categoria mercantil, essa relação muda radical e qualitativamente. O destino do operário torna-se o destino geral de toda a

14. Cf. a esse respeito Gottl, *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomie* II, pp. 234 ss.

sociedade, visto que a generalização desse destino é a condição necessária para que o processo de trabalho nas empresas se modele segundo essa norma. Pois a mecanização racional do processo de trabalho só se torna possível com o aparecimento do "trabalhador livre", em condições de vender livremente no mercado sua força de trabalho como uma mercadoria "que lhe pertence", como uma coisa que "possui". Enquanto esse processo ainda é incipiente, os meios para extrair o excedente de trabalho são, por certo, ainda mais brutais e evidentes que nos estágios ulteriores e mais evoluídos, mas o processo de reificação do próprio trabalho e, portanto, também da consciência do operário são muito menos adiantados. Desse modo, é absolutamente necessário que a sociedade aprenda a satisfazer todas as suas necessidades sob a forma de troca de mercadorias. A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas. "As relações sociais das pessoas em seu trabalho", diz Marx[15] a propósito das sociedades pré-capitalistas, "aparecem de todo modo como suas próprias relações pessoais, e não disfarçadas em relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho." Mas isso significa que o princípio da mecanização racional e da calculabilidade deve abarcar todos os aspectos da vida. Os objetos

15. *Kapital* I, MEW 23, pp. 91 s.

que satisfazem as necessidades não aparecem mais como os produtos do processo orgânico da vida de uma comunidade (por exemplo, numa comunidade aldeã). Por um lado, são vistos como exemplares abstratos da espécie, que por princípio são idênticos aos seus outros exemplares e, por outro, como objetos isolados, cuja posse ou ausência dela depende de cálculos racionais. Somente quando toda a vida da sociedade é pulverizada dessa maneira em atos isolados de troca de mercadorias, pode surgir o trabalhador "livre"; ao mesmo tempo, o seu destino deve tornar-se o destino típico de toda a sociedade.

No entanto, o isolamento e a atomização assim nascentes são uma mera aparência. O movimento das mercadorias no mercado, o surgimento do seu valor, numa palavra, a margem real de todo cálculo racional não somente é submetida a leis rigorosas, mas pressupõe, como fundamento do cálculo, uma legalidade rigorosa de todo acontecimento. Essa atomização do indivíduo é, portanto, apenas o reflexo na consciência de que as "leis naturais" da produção capitalista abarcaram o conjunto das manifestações vitais da sociedade, de que – pela primeira vez na história – toda a sociedade está submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme, e de que o destino de todos os membros da sociedade é movido por leis também uniformes. (Em contrapartida, as unidades orgânicas das sociedades pré-capitalistas efetuaram o seu metabolismo com muita independência umas das outras.) Mas essa aparência é necessária enquanto aparência. Dito de outra maneira, a confrontação imediata, tanto prática quanto intelectual, do indivíduo com a sociedade, a produção e a reprodução imediatas da vida – em que, para o indivíduo, a estrutura mercantil de todas as "coisas" e a conformidade de suas relações com "leis naturais" já existe enquanto forma acabada, como algo que não pode ser suprimido –, só poderiam desenrolar-se sob essa forma de atos isolados e racionais de troca entre proprietários isolados de mercadorias. Conforme enfatizado anteriormente, o trabalhador deve necessariamente apresentar-se como o "proprietário" de sua força de trabalho, como se esta fosse uma mercadoria. Sua posição específica reside no fato de essa força de trabalho ser a sua única propriedade. Em seu destino, é típico da estrutura de toda a sociedade que essa auto-objetivação, esse tornar-se mercadoria de uma função do homem revelem com vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil.

2.

Essa objetivação racional encobre sobretudo o caráter imediato, concreto, qualitativo e material de todas as coisas. Quando os valores de uso aparecem, sem exceção, como mercadorias, eles adquirem uma nova objetividade, uma nova substancialidade que não tinham na época da troca meramente ocasional, em que sua substancialidade originária e própria é destruída, desaparece. "A propriedade privada", diz Marx[16], "*alie-*

16. Marx visa sobretudo a propriedade privada capitalista. *Deutsche Ideologie, Sankt Max*, MEW 3, p. 212. Na seqüência dessa observação encontram-se as belas notas sobre a inclusão da estrutura da retificação na linguagem. Do ponto de vista do materialismo histórico, um estudo filosófico que partisse dessa premissa poderia conduzir a resultados interessantes.

na não somente a individualidade dos homens, mas também a das coisas. O solo não tem nada a ver com a renda fundiária, nem a máquina com o lucro. Para o proprietário fundiário, o solo é sinônimo de renda; ele aluga suas terras e recebe a renda, uma qualidade que o solo pode perder sem perder nenhuma de suas propriedades inerentes, como uma parte de sua fertilidade, por exemplo, que é uma qualidade cuja medida, ou seja, existência, depende de condições sociais, que são criadas e destruídas sem intervenção do proprietário fundiário individual. O mesmo ocorre com a máquina." Se, portanto, o próprio objeto particular que o homem enfrenta diretamente, enquanto produtor ou consumidor, é desfigurado em sua objetivação por seu caráter de mercadoria, é evidente que esse processo deve então intensificar-se na proporção em que as relações que o homem estabelece com os objetos enquanto objetos do processo vital em sua atividade social forem mediadas. Obviamente, é impossível analisar aqui toda a estrutura econômica do capitalismo. Temos de nos contentar com a constatação de que o desenvolvimento do capitalismo moderno não somente transforma as relações de produção conforme sua necessidade, mas também integra no conjunto do seu sistema as formas do capitalismo primitivo que, nas sociedades pré-capitalistas, levavam uma existência isolada e separada da produção, e as converte em membros do processo doravante unificado de capitalização radical de toda a sociedade (capital mercantil, função do dinheiro como tesouro ou como capital financeiro etc.). Embora essas formas do capital estejam objetivamente submetidas ao processo vital próprio do capital, à extração da mais-

valia na própria produção, elas só podem ser compreendidas, portanto, a partir da essência do capitalismo industrial, mas aparecem, na consciência do homem e da sociedade burguesa, como formas puras, verdadeiras e autênticas do capital. Para a consciência reificada, essas formas do capital se transformam necessariamente nos verdadeiros representantes da sua vida social, justamente porque nelas se esfumam, a ponto de se tornarem completamente imperceptíveis e irreconhecíveis, as relações dos homens entre si e com os objetos reais, destinados à satisfação real de suas necessidades. Tais relações são ocultas na relação mercantil imediata. O caráter mercantil da mercadoria, o modo quantitativo e abstrato da calculabilidade aparecem aqui sob sua forma mais pura. Sendo assim, para a consciência reificada, esta se torna, necessariamente, a forma de manifestação do seu próprio imediatismo, que ela, enquanto consciência reificada, não tenta superar. Ao contrário, tal forma tenta estabelecer e eternizar esse imediatismo por meio de um "aprofundamento científico" dos sistemas de leis apreensíveis. Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo economica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. Marx descreve freqüentemente essa elevação do poder da reificação com argúcia. Contentemo-nos com um exemplo[17]: "No capital portador de juro, esse fetiche automático está, portanto, em evidência em sua forma mais

17. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 405.

pura, valor que valoriza a si mesmo, dinheiro que gera filhos e não traz mais, sob essa forma, nenhuma marca de nascença. A relação social é completada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesma. Em vez da transformação real do dinheiro em capital, vemos aqui apenas sua forma desprovida de conteúdo [...]. Sendo assim, criar valor, dar juros como a macieira dá maçãs, tornou-se inteiramente uma propriedade do dinheiro. E aquele que empresta seu dinheiro o vende como algo que traz rendimento. Isso não basta. O capital efetivamente ativo, como vimos, apresenta-se de tal modo que faz render o juro não como capital ativo, mas como capital em si, como capital financeiro. Isso também se inverte: enquanto o juro é apenas uma parte do lucro, isto é, da mais-valia que o capital ativo extrai do trabalhador, o juro aparece desta vez, inversamente, como o verdadeiro fruto do capital, como a realidade primitiva, e o lucro, transformado então em forma de ganho do empresário, aparece como um simples acessório e suplemento que se adiciona no decorrer do processo de reprodução. Nesse caso, a forma fetichista do capital e a representação do fetiche do capital são completadas. Na fórmula D-D¹, temos a forma não-conceitual do capital, a inversão e a coisificação das relações de produção na mais alta potência: a forma portadora de juro, forma simples do capital que tem como condição de sua própria reprodução a capacidade do dinheiro, ou seja, da mercadoria, de valorizar seu próprio valor, independentemente da reprodução – mistificação do capital sob sua forma mais gritante. Para a economia vulgar, que quer representar o capital como fonte autônoma e de criação do valor, essa forma é naturalmente

abençoada, pois nela a fonte do juro não é mais reconhecida, nela o resultado do processo capitalista de produção – separado do próprio processo – adquire uma existência autônoma."

E, do mesmo modo como a teoria econômica do capitalismo se mantém nesse imediatismo que ela própria criou, nela também se mantêm as tentativas burguesas de tomar consciência do fenômeno ideológico da reificação. Até mesmo os pensadores que não querem negar ou camuflar o fenômeno e que, de certo modo, estão cientes de suas conseqüências humanas desastrosas, permanecem na análise do imediatismo da reificação e não fazem nenhuma tentativa para superar as formas objetivamente mais derivadas, mais distanciadas do processo vital próprio do capitalismo, portanto, mais exteriorizadas e vazias, para penetrar no fenômeno originário da reificação. Além do mais, destacam essas forças de manifestação vazias do seu terreno natural capitalista, tornando-as autônomas e eternas, como um tipo intemporal de possibilidades humanas de relações. (Essa tendência se manifesta mais claramente no livro de Simmel, *A filosofia do dinheiro*, um trabalho muito perspicaz e interessante em seus detalhes.) Dão uma simples descrição desse "mundo enfeitiçado, invertido e às avessas, em que *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre* assombram como caracteres sociais e, ao mesmo tempo, como simples objetos"[18]. Mas, desse modo, não vão além da simples descrição, e seu "aprofundamento" do problema gira em torno de formas exteriores de manifestação da reificação.

---

18. *Ibid*. III, II, MEW 25, p. 838.

Essa separação entre os fenômenos da reificação e o fundamento econômico de sua existência, a base que permite compreendê-los, ainda é facilitada pelo fato de que esse processo de transformação deve necessariamente englobar o conjunto das formas de manifestação da vida social, para que sejam preenchidas as condições de uma produção capitalista com pleno rendimento. Assim, o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendesse suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura, um Estado correspondente, entre outras coisas. A semelhança estrutural é, de fato, tão grande que nenhum historiador realmente perspicaz do capitalismo moderno poderia deixar de constatá-la. Max Weber[19] descreve o princípio fundamental desse desenvolvimento da seguinte maneira: "Ambos são, antes, bastante similares em sua essência fundamental. O Estado moderno, de um ponto de vista sociológico, é uma 'empresa' tal como uma fábrica; é justamente o que tem de específico no âmbito histórico. E as relações de dominação na empresa também estão, nos dois casos, submetidas a condições da mesma espécie. Do mesmo modo como a relativa autonomia do artesão ou industrial domiciliar, do camponês proprietário, do comandatário, do cavaleiro e do vassalo baseava-se no fato de que eram proprietários dos instrumentos, das reservas, dos meios financeiros, das armas, com o

19. *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, pp. 140-2. Weber remete à evolução do direito inglês, mas isso não diz respeito ao nosso problema. Sobre o estabelecimento gradual do princípio do cálculo econômico, cf. também Alfred Weber, *Standort der Industrie*, especialmente p. 216.

auxílio dos quais realizavam sua função econômica, política e militar, e da qual viviam enquanto a cumpriam, a dependência hierárquica do operário, do balconista, do empregado técnico, do assistente de um instituto universitário *e* do funcionário do Estado e de um soldado tem o mesmo fundamento, a saber: os instrumentos, as reservas e os meios financeiros, indispensáveis tanto à empresa quanto à vida econômica, estão nas mãos do empresário, num caso, e do chefe político, no outro." Max Weber também acrescenta a essa descrição, muito justamente, a razão e o significado social desse fenômeno: "A empresa capitalista moderna baseia-se internamente sobretudo no *cálculo*. Para existir, ela precisa de uma justiça e de uma administração, cujo funcionamento também possa ser, pelo menos em princípio, *calculado racionalmente* segundo regras gerais sólidas, tal como se calcula o trabalho previsível efetuado por uma *máquina*. Sua capacidade de tolerar [...] um julgamento ministrado pelo juiz conforme seu senso de justiça nos *casos particulares* ou conforme outros meios e princípios irracionais de criação jurídica [...] é tão fraca quanto a de suportar uma administração patriarcal que procede a seu bel-prazer e por misericórdia e, quanto ao resto, conforme uma tradição inviolavelmente sagrada mas irracional [...]. Em oposição às formas muito antigas da aquisição capitalista, é específico do capitalismo *moderno* o fato de que *a organização* estritamente racional do *trabalho*, no âmbito de uma *técnica racional*, não surgiu nem poderia surgir *em parte alguma* no seio de sistemas políticos construídos também de forma irracional. Pois essas formas modernas de empresa, com seu capital fixo e seus cálculos exatos, são muito sensíveis às ir-

racionalidades do direito e da administração para que se tornem possíveis. Só poderiam surgir onde o juiz, [...] como no Estado burocrático, com suas leis racionais, fosse mais ou menos distribuidor automático de parágrafos, nos quais os documentos com os custos e os honorários fossem inseridos por cima, para que ele vomite por baixo a sentença com considerações mais ou menos sólidas, e cujo funcionamento, portanto, fosse em geral *calculável*."

Desse modo, o processo que ocorre aqui é muito semelhante ao desenvolvimento econômico mencionado acima, tanto em seus motivos como em seus efeitos. Aqui se efetua igualmente uma ruptura com os métodos empíricos, irracionais, que se baseiam na tradição e são talhados subjetivamente na medida do homem que atua, e objetivamente na medida da matéria concreta, na jurisprudência, na administração etc. Surge uma sistematização racional de todas as regulamentações jurídicas da vida, sistematização que representa, pelo menos em sua tendência, um sistema fechado e que pode se relacionar com todos os casos possíveis e imagináveis. Resta saber se esse sistema se encadeia internamente segundo vias puramente lógicas, de uma dogmática puramente jurídica, de acordo com a interpretação do direito, ou se a prática do juiz está destinada a preencher as "lacunas" das leis. Mas isso não faz nenhuma diferença para o nosso esforço, que é o de reconhecer *essa estrutura* da objetivação jurídica moderna. Pois, nos dois casos, o sistema jurídico é formalmente capaz de ser generalizado, bem como de se relacionar com todos os acontecimentos possíveis da vida e, nessa relação, ser previsível e calculável. Mesmo o direito romano, enquanto desenvolvimento jurídico que mais se assemelha a essa evolução, mas que no sentido moderno é pré-capitalista, permaneceu, sob esse aspecto, ligado ao empírico, ao concreto, ao tradicional. As categorias puramente sistemáticas, que eram necessárias para que a regulamentação jurídica pudesse ser aplicada universalmente e sem distinção, surgiu somente no desenvolvimento moderno[20]. E é claro que essa necessidade de sistematização, de abandono do empirismo, da tradição, da dependência material, foi uma necessidade do cálculo exato[21]. No entanto, essa mesma necessidade exige que o sistema jurídico se oponha aos acontecimentos particulares da vida social como algo sempre acabado, estabelecido com precisão e, portanto, como sistema rígido. Certamente isso produz conflitos ininterruptos entre a economia capitalista, que se desenvolve continuamente de modo revolucionário, e o sistema jurídico rígido. Mas isso tem como conseqüência apenas novas codificações: o novo sistema tem, contudo, de conservar em sua estrutura o caráter acabado e rígido do antigo sistema. Surge, portanto, essa situação – aparentemente – paradoxal de que o "direito" das formas primitivas de sociedade, quase não alterado durante séculos e por vezes milênios, tem um caráter fluido, irracional, que sempre renasce nas decisões jurídicas, enquanto o direito moderno, subvertido de maneira tempestuosa e realmente constante, mostra uma essência rígida, estática e acabada. Todavia, o paradoxo demonstra ser aparente, quando consideramos

20. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 491.
21. *Ibid.*, p. 129.

que resulta simplesmente do fato de a mesma situação ser examinada uma vez do ponto de vista do historiador (cujo ponto de vista situa-se sistematicamente "fora" do próprio desenvolvimento), e outra do ponto de vista do sujeito participante, do ponto de vista da influência da ordem social em questão sobre sua consciência. Com esse discernimento, podemos ver claramente que a oposição entre o artesanato tradicionalmente empírico e a fábrica cientificamente racional se repete em outro domínio: a técnica de produção moderna em transformação ininterrupta confronta-se, em cada etapa particular de seu funcionamento, como sistema fixo e acabado, com cada produtor, enquanto a produção artesanal tradicional, relativamente estável de um ponto de vista objetivo, preserva na consciência de cada indivíduo que o exerce um caráter fluido, continuamente renovador e produzido pelos produtores. Isso nos permite constatar com evidência o caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito. Pois a essência do cálculo racional se baseia, em última análise, no reconhecimento e na previsão do curso inevitável a ser tomado por determinados fenômenos de acordo com as leis e independentemente do "arbítrio individual". O comportamento do homem esgota-se, portanto, no cálculo correto das oportunidades desse curso (cujas "leis" ele já encontra "prontas"), na habilidade de evitar os "acasos" perturbadores por meio da aplicação de dispositivos de proteção e medidas defensivas (que se baseiam igualmente na consciência e na aplicação de "leis" semelhantes); muitas vezes, chega até mesmo a se deter no cálculo das probabilidades dos possíveis efeitos de tais "leis", sem sequer tentar intervir no próprio processo pela aplicação de outras

"leis" (como nos esquemas de segurança etc.). Quanto mais se considera essa situação em profundidade e independentemente das lendas burguesas sobre o caráter "criador" dos expoentes da época capitalista, tanto mais claramente aparece, em tal comportamento, a analogia estrutural com o comportamento do operário em relação à máquina que ele serve e observa, e cujo funcionamento ele controla enquanto a contempla. O elemento "criador" só é reconhecível pelo grau de autonomia relativa ou de subserviência completa com que as "leis" são aplicadas, isto é, até que ponto o comportamento puramente contemplativo é rejeitado. Mas a diferença do trabalhador em relação a cada máquina, do empresário em relação ao tipo dado de evolução mecânica, e do técnico em relação ao nível da ciência e da rentabilidade de suas aplicações técnicas, é uma variação puramente quantitativa, e *não uma diferença qualitativa na estrutura da consciência.*

O problema da burocracia moderna só se torna plenamente compreensível nesse contexto. A burocracia implica uma adaptação do modo de vida e do trabalho e paralelamente também da consciência aos pressupostos socioeconômicos gerais da economia capitalista, tal como constatamos no caso do operário na empresa particular. A racionalização formal do direito, do Estado, da administração etc. implica, objetiva e realmente, uma decomposição semelhante de todas as funções sociais em seus elementos, uma pesquisa semelhante das leis racionais e formais que regem esses sistemas parciais, separados com exatidão uns dos outros, e subjetivamente implica, por conseguinte, repercussões semelhantes para a consciência, devidas à separação entre o

trabalho e as capacidades e necessidades individuais daquele que o realiza; implica, portanto, uma divisão semelhante, racional e humana, do trabalho em relação à técnica e ao mecanismo tal como encontramos na empresa[22]. Trata-se não somente do modo de trabalho inteiramente mecanizado e "insensato" da burocracia subalterna, que se encontra extraordinariamente próxima do simples serviço da máquina e, muitas vezes, chega a superá-la em vacuidade e uniformidade. De um lado, trata-se também da maneira cada vez mais *formal* e racionalista de lidar objetivamente com todas as questões de uma separação continuamente crescente da essência qualitativa e material das "coisas" às quais se refere a atividade burocrática. Por outro, trata-se de uma intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral na divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem. A constatação de Marx acerca do trabalho na fábrica, segundo a qual "o próprio indivíduo é dividido, transformado em engrenagem automática de um trabalho fragmentado" e, desse modo, "atrofiado até se tornar uma anomalia", verifica-se aqui de modo tanto mais evidente quanto mais elevados, avançados e "intelectuais" forem os resultados exigidos por essa divisão do trabalho. A separação da força de trabalho e da personalidade do operário, sua metamorfose numa coisa, num objeto que o operá-

22. Se nesse contexto não ressaltamos o caráter de classe do Estado etc. isso decorre de nossa intenção de conceber a reificação como fenômeno fundamental, *geral* e estrutural de *toda* a sociedade burguesa. O ponto de vista de classe já interviera aliás no estudo da máquina. Cf. a esse respeito a terceira seção.

rio vende no mercado, repete-se igualmente aqui. Porém, com a diferença de que nem toda faculdade mental é suprimida pela mecanização; apenas uma faculdade ou um complexo de faculdades destaca-se do conjunto da personalidade e se coloca em oposição a ela, tornando-se uma coisa, uma mercadoria. Ainda que os meios da seleção social de tais faculdades e seu valor de troca material e "moral" sejam fundamentalmente diferentes daqueles da força de trabalho (não se deve esquecer, aliás, a grande série de elos intermediários, de transições insensíveis), o fenômeno fundamental permanece o mesmo. O gênero específico de "probidade" e objetividade burocráticas, a submissão necessária e total do burocrata individual a um sistema de relações entre coisas, a idéia de que são precisamente a sua "honra" e o seu "senso de responsabilidade" que exigem dele semelhante submissão[23], tudo isso mostra que a divisão do trabalho penetrou na "ética" – tal como, no taylorismo, penetrou no "psíquico". Isso não é, todavia, um abrandamento, mas, ao contrário, um reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade. Pois, enquanto o destino daquele que trabalha aparece como um destino isolado (como o destino do escravo na Antiguidade), a vida das classes dominantes pode desenrolar-se sob formas totalmente distintas. Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo

23. Cf. a esse respeito Max Weber, *Politische Schriften*, p. 154.

fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, por outro lado, intensificada. E o "virtuose" especialista, o vendedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social (não é possível indicar aqui, mesmo que alusivamente, o quanto a administração e a jurisprudência modernas revestem, em oposição ao artesanato, os caracteres já evocados da fábrica), mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivadas e coisificadas. Essa estrutura mostra-se em seus traços mais grotescos no jornalismo, em que justamente a própria subjetividade, o saber, o temperamento e a faculdade de expressão tornam-se um mecanismo abstrato, independente tanto da personalidade do "proprietário" como da essência material e concreta dos objetos em questão, e que é colocado em movimento segundo leis próprias. A "ausência de convicção" dos jornalistas, a prostituição de suas experiências e convicções só podem ser compreendidas como ponto culminante da reificação capitalista[24].

A metamorfose da relação mercantil num objeto dotado de uma "objetivação fantasmática" não pode, portanto, limitar-se à transformação em mercadoria de todos os objetos destinados à satisfação das necessidades. Ela imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como "coisas" que o homem pode "possuir" ou "vender", assim como os diversos objetos do mundo exterior. E não há nenhuma forma natural de relação humana, tampouco alguma possibilidade para o homem fazer valer suas "propriedades" físicas e psicológicas que não se submetam, numa proporção crescente, a essa forma de objetivação. Basta pensar no casamento: é desnecessário remeter sua evolução ao século XIX, visto que Kant, por exemplo, exprimiu com clareza essa situação com a franqueza ingenuamente cínica dos grandes pensadores. "A comunidade sexual", diz[25], "é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e das faculdades sexuais de outro ser humano [...]. O casamento [...] é a união de duas pessoas de sexos diferentes em vista da posse recíproca de suas propriedades sexuais durante toda sua vida."

24. Cf. a esse respeito o ensaio de A. Fogarasi, *Kommunismus*. Ano II, nº 25/26.

No entanto, essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade. Isto é, embora a racionalização dos elementos isolados da vida e o conjunto de leis formais dela resultante se adaptem facilmente ao que parece constituir um sistema unitário de "leis" gerais para o observador superficial, o desprezo pelo elemento concreto na matéria das leis, desprezo em que se baseia seu caráter de lei, surge na incoerência efetiva do sistema de lei, no caráter contingente da relação dos sistemas parciais entre si e na autonomia relativamente grande que esses sistemas parciais pos-

25. *Metaphysik der Sitten*, Parte I, § 24.

suem uns em relação aos outros. Essa incoerência manifesta-se de maneira bastante flagrante nas épocas de crise, cuja essência – vista do ângulo de nossas presentes considerações – consiste justamente no fato de que a continuidade imediata da passagem de um sistema parcial a outro se rompe, e de que sua interdependência e o caráter contingente de suas inter-relações se impõem subitamente à consciência de todos os homens. Por isso, Engels[26] pode definir as "leis naturais" da economia capitalista como leis da contingência.

No entanto, considerada mais de perto, a estrutura da crise aparece como uma simples intensificação, quantitativa e qualitativa, da vida cotidiana da sociedade burguesa. Se a coesão das "leis naturais" dessa vida – que, no imediatismo cotidiano, desprovido de pensamento, parece solidamente fechada – pode sofrer uma ruptura repentina, isso só é possível porque, mesmo no caso do funcionamento mais normal, a relação dos seus elementos e dos seus sistemas parciais entre si é algo de contingente. Do mesmo modo, a ilusão segundo a qual toda a vida social estaria submetida a leis "eternas e inflexíveis", que certamente se diferenciam em diversas leis especiais nos domínios particulares, deve necessariamente revelar-se como o que realmente é, ou seja, contingente. A verdadeira estrutura da sociedade aparece, antes, nas leis parciais, independentes, racionalizadas e formais, que só formalmente estão associadas (isto é, suas interdependências formais podem ser sistematizadas formalmente); porém, quando se trata de uma realidade concreta, só podem estabelecer cone-

26. *Ursprung der Familie*, MEW 21, pp. 169 ss.

xões. Os fenômenos econômicos já mostram essa interdependência quando são examinados um pouco mais de perto. Marx, por exemplo, ressalta – e os casos mencionados aqui devem, evidentemente, servir apenas para esclarecer metodologicamente a situação, e não para representar uma tentativa, mesmo que superficial, de tratar a questão em seu conteúdo – que "as condições de exploração imediata e as de sua realização não são idênticas. Diferem não somente em relação ao tempo e ao lugar, mas também conceitualmente"[27]. Desse modo, não há "nenhum elo necessário, mas somente contingente, entre a quantidade global de trabalho social, que é aplicada a um artigo social", e "a amplitude em que a sociedade procura satisfazer a necessidade aplacada por esse artigo determinado"[28]. Evidentemente, estes são apenas alguns exemplos tomados ao acaso. Pois é claro que toda a estrutura da produção capitalista repousa sobre essa interação entre uma necessidade submetida a leis estritas em todos os fenômenos isolados e uma irracionalidade relativa do processo como um todo. "A divisão do trabalho, tal como existe na manufatura, implica a autoridade absoluta do capitalista sobre homens que constituem simples membros de um mecanismo de conjunto que lhes pertence; a divisão social do trabalho opõe produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem outra autoridade além daquela da concorrência, da coerção exercida pela pressão dos seus interesses mútuos."[29] Isso por-

27. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 254.
28. *Ibid.*, pp. 196-7.
29. *Ibid.*, I, IV, MEW 23, p. 377.

que a racionalização capitalista, que se baseia no cálculo econômico privado, reclama em toda manifestação da vida essa relação mútua entre o pormenor submetido a leis e a totalidade contingente; ela pressupõe uma sociedade assim estruturada; produz e reproduz essa estrutura na medida em que se apossa da sociedade. Isso tem seu fundamento já na essência do cálculo especulador, da prática econômica dos possuidores de mercadorias, no estágio em que a troca de mercadorias se tornou universal. A concorrência entre os diversos proprietários de mercadorias seria impossível se à racionalidade dos fenômenos isolados correspondesse também uma configuração exata, racional e funcional das leis para toda a sociedade. Para que um cálculo racional seja possível, os sistemas de leis que regulam todas as particularidades de sua produção devem ser dominados por completo pelo proprietário de mercadorias. As oportunidades de exploração, as leis do "mercado" devem ser igualmente racionais, no sentido de que elas devem ser calculáveis e avaliadas segundo suas possibilidades. No entanto, não podem ser dominadas por uma "lei" como o são os fenômenos isolados, não podem de modo algum ser organizadas racionalmente por inteiro. Por si só, isso não exclui, evidentemente, o predomínio de uma "lei" sobre a totalidade. Contudo, essa "lei" deveria ser, de um lado, o produto "inconsciente" da atividade autônoma dos proprietários de mercadorias, que atuam sem depender uns dos outros, ou seja, uma lei das "contingências" que reagisse umas sobre as outras e não a de uma organização realmente racional. De outro, esse sistema de leis deve não somente se impor aos indivíduos, mas ainda *jamais ser inteiramente e adequadamente cognoscível*. Pois o conhecimento completo da totalidade asseguraria ao sujeito desse conhecimento tal monopólio, que acabaria suprimindo a economia política.

Essa irracionalidade, esse "sistema de leis" – extremamente problemático – que regula a totalidade, que *por princípio e qualitativamente* é diferente daquele que regula as partes, é mais do que um postulado, do que uma condição de funcionamento para a economia capitalista nessa problemática; é, ao mesmo tempo, um produto da divisão capitalista do trabalho. Já se ressaltou que essa divisão do trabalho desloca todo processo organicamente unitário da vida e do trabalho, decompõe-no em seus elementos, para fazer com que essas funções parciais e artificialmente isoladas sejam executadas por "especialistas" adaptados a elas psíquica e fisicamente. No entanto, essa racionalização e esse isolamento das funções parciais têm como conseqüência necessária o fato de cada uma delas se tornar autônoma e tender a perseguir por conta própria seu desenvolvimento e segundo a lógica de sua especialidade, independentemente das outras funções parciais da sociedade (ou dessa parte à qual ela pertence). Naturalmente, essa tendência aumenta com a divisão crescente do trabalho, cada vez mais racionalizada. Pois, quanto mais ela se desenvolve, mais se intensificam os interesses profissionais e de *status* dos "especialistas", que se tornam os portadores de tais tendências. E esse movimento divergente não se limita às partes de um setor determinado. É ainda mais claramente perceptível quando consideramos os grandes setores produzidos pela di-

visão social do trabalho. Engels[30] descreve da seguinte maneira esse processo na relação entre o direito e a economia: "O mesmo se passa com o direito: com a necessidade da nova divisão do trabalho, que cria *juristas profissionais*, abre-se um novo setor autônomo que, não obstante toda sua dependência geral em relação à produção e ao comércio, possui também uma capacidade particular de reagir nesses setores. Num Estado moderno, o direito deve não somente corresponder à situação econômica geral e ser sua expressão, mas também ser uma *expressão coerente em si mesma*, que não se deixa abalar por contradições internas. E, para consegui-lo, reflete de maneira cada vez mais infiel as condições econômicas [...]." Sem dúvida, não é necessário dar aqui outros exemplos de cruzamentos e rivalidades entre os diversos "departamentos" da administração (que se pense apenas na autonomia dos aparatos militares em relação à administração civil), das faculdades etc.

3.

Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade. E como a necessidade de apreender a totalidade – ao menos cognitivamente – não pode desaparecer, tem-se a impressão (e formula-se essa reprovação) de que a ciência, que trabalha igualmente dessa maneira, isto é, que permanece igualmente nesse imediatismo, teria despedaçado a totalidade da realidade, teria perdido o sentido da totalidade por força da especialização. Em resposta às afirmações de que "os vários aspectos não são tratados em sua unidade", Marx[31] enfatiza com razão que essa crítica é concebida "como se fossem os manuais a imprimir essa separação na realidade, e não a realidade a imprimi-la nos manuais". Embora essa censura mereça ser rejeitada em sua forma ingênua, ela se torna inteligível quando, por um momento, consideramos a partir do exterior, e não do ponto de vista da consciência reificada, a atividade da ciência moderna, cujo método é, tanto sociológica quanto imanentemente, necessário e, portanto, "compreensível". Tal consideração revelará, sem constituir uma "crítica", que quanto mais uma ciência moderna for desenvolvida, quanto mais ela alcançar uma visão metódica e clara de si mesma, tanto mais voltará as costas aos problemas ontológicos de sua esfera e os eliminará resolutamente do domínio de conceitualização que forjou.

30. Carta a Konrad Schmidt, 27/10/1890. MEW 37, p. 491.

Quanto mais desenvolvida e científica ela for, maior é sua probabilidade de se tornar um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, *seu próprio substrato concreto de realidade*, passa sistemática e fundamentalmente por *inapreensível*. Marx[32] formulou essa questão com acuidade para a economia, ao explicar que "o valor de uso, enquanto valor de uso, está além da esfera de investigação da economia política".

31. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 621.
32. *Ibid.*, p. 16.

E seria um erro acreditar que certas maneiras de colocar a questão, como aquela da "teoria da utilidade marginal", são capazes de transpor essa barreira. Quando se tenta partir de comportamentos "subjetivos" no mercado, e não de leis objetivas da produção e do movimento de mercadorias, que determinam o próprio mercado e os modos "subjetivos" de comportamento no mercado, apenas se desloca a questão para níveis ainda mais derivados, mais reificados, sem suprimir o caráter formal do método, que, por princípio, elimina os materiais concretos. O ato da troca em sua generalidade formal, que para a "teoria da utilidade ~~da~~ marginal" permanece precisamente o fato fundamental, suprime igualmente o valor de uso enquanto valor de uso e cria, assim, essa relação de igualdade abstrata entre materiais concretamente desiguais e até mesmo inigualáveis, dos quais nasce essa barreira. Desse modo, o sujeito da troca é tão abstrato, formal e reificado quanto seu objeto. E os limites desse método abstrato e formal se revelam justamente pelo objetivo que ele se propõe atingir: um "sistema de leis" abstrato, que a teoria da utilidade marginal coloca no centro de tudo, exatamente como fizera a economia clássica. A abstração formal desse sistema de leis transforma continuamente a economia num sistema parcial fechado que, por um lado, não é capaz nem de penetrar em seu próprio substrato material, nem de encontrar a partir dele a via para o conhecimento da totalidade social, e, por outro, compreende essa matéria como um "dado" imutável e eterno. Com isso, a ciência perde a capacidade de compreender o nascimento e o desaparecimento, o caráter social de sua própria matéria, bem como o das possíveis atitudes a seu respeito e a respeito do seu próprio sistema de formas.

Novamente podemos observar com clareza a íntima interação entre o método científico, que nasce do ser social de uma classe, de suas carências e de sua necessidade de dominar conceitualmente esse ser, e o próprio ser dessa classe. Já ressaltamos várias vezes, nestas e em outras páginas, que a crise é o problema que impõe ao pensamento econômico da burguesia uma barreira intransponível. Se então considerarmos – conscientes de nossa parcialidade – essa questão de um ponto de vista puramente metódico, veremos que quando conseguimos racionalizar integralmente a economia, metamorfoseá-la num sistema de "leis" formal, abstrato e matematizado ao extremo, constituímos a barreira metodológica para a compreensão da crise. Nos períodos de crise, o ser qualitativo das "coisas", que leva sua vida extra-econômica como coisa em si, incompreendida e eliminada, e como valor de uso que julgamos poder tranqüilamente negligenciar durante o funcionamento normal das leis econômicas, torna-se subitamente (para o pensamento racional e reificado) o fator decisivo. Ou melhor: seus efeitos se manifestam sob a forma de uma paralisação no funcionamento dessas leis, sem que o entendimento reificado esteja em condições de encontrar um sentido nesse "caos". E essa insuficiência não concerne apenas à economia clássica, que só conseguiu perceber nas crises perturbações "passageiras" e "contingentes", mas também ao conjunto da economia burguesa. O caráter incompreensível da crise e sua irracionalidade são, por certo, uma conseqüência da situação e dos interesses da classe burguesa, mas são também, formalmente, a conseqüência necessária

do seu método econômico. (Não é necessário explicar detalhadamente que estes constituem para nós dois aspectos de uma unidade dialética.) Essa necessidade relativa ao método é tão forte que a teoria de Tugan-Baranovski, por exemplo, ao resumir um século de experiências com as crises, tenta eliminar completamente da economia o consumo e fundar uma economia "pura", baseada somente na produção. Em vista de tais tentativas, que pensam então encontrar a causa das crises, cuja existência não pode ser negada, na desproporção dos elementos da produção, isto é, nos aspectos puramente quantitativos, Hilferding[33] tem toda razão ao ressaltar que "elas operam somente com os conceitos econômicos de capital, de lucro, de acumulação etc. e crêem possuir a solução do problema com a divulgação das relações quantitativas, com base nas quais é possível a reprodução simples e ampliada ou o aparecimento de perturbações. No entanto, elas ignoram o fato de que a essas relações quantitativas correspondem, ao mesmo tempo, condições qualitativas, de que a elas se opõem não apenas somas de valores simplesmente comensuráveis entre si, mas também valores de uso de uma espécie determinada e que devem preencher na produção e no consumo papéis determinados; ignoram também o fato de que, na análise do processo de reprodução, há mais do que a oposição entre partes de capital em geral, de modo que um excesso ou uma falta de capital industrial, por exemplo, possa ser 'compensado' por uma parte correspondente de capital financeiro. Também não se trata apenas de um capital fixo ou circulante, mas,

33. *Finanzkapital*, 2ª edição, pp. 378-9.

ao mesmo tempo, de máquinas, de matérias-primas, de força de trabalho de um tipo inteiramente determinado (tecnicamente determinado), que devem estar disponíveis enquanto valores de uso desse tipo específico, para evitar perturbações". Marx[34] descreveu várias vezes, de maneira convincente, quão inadequados são esses movimentos de fenômenos econômicos, que se exprimem nos conceitos de "lei" da economia burguesa, para explicar o movimento real do conjunto da vida econômica; essa barreira reside na impossibilidade – inevitável quanto ao método – de compreender o valor de uso e o consumo real. "No interior de certos limites, o processo de reprodução pode ter lugar no mesmo nível ou num nível ampliado, ainda que as mercadorias rejeitadas por ele não tenham entrado realmente no consumo individual ou produtivo. O consumo de mercadorias não está incluído no circuito do capital de onde saíram. Tão logo o fio, por exemplo, é vendido, o circuito do valor de capital representado no fio pode recomeçar, seja qual for o destino do fio vendido. Enquanto o produto se vende, tudo segue seu curso regular do ponto de vista do produtor capitalista. O circuito do valor de capital que ele representa não é interrompido. E se esse processo é ampliado – o que implica um consumo produtivo maior dos meios de produção –, essa reprodução do capital pode vir acompanhada do consumo (portanto, de uma demanda) individual maior dos trabalhadores, visto que esse processo é conduzido e mediado por um consumo produtivo. Sendo assim, a produção da mais-valia e o

34. *Kapital* II, MEW 24, pp. 80-1.

consumo individual do capitalista crescem, todo o processo de produção encontra-se no estado de maior florescimento e, no entanto, uma grande parte das mercadorias passa apenas aparentemente para o consumo, enquanto, na realidade, não é vendida pelos revendedores e, de fato, ainda se encontra, portanto, no mercado." É preciso chamar a atenção particularmente para o fato de essa incapacidade de penetrar no substrato material real da ciência não ser imputável a indivíduos. Ela é, antes, algo que se torna cada vez mais evidente na medida em que a ciência evolui e trabalha com maior coerência a partir de suas próprias premissas. Não é, portanto, por acaso, como descreveu de maneira convincente Rosa Luxemburgo[35], que a grandiosa concepção de conjunto, embora bastante primitiva, deficiente e inexata, que ainda existia no *Tableau économique* de Quesnay, sobre a totalidade da vida econômica, desaparece cada vez mais no desenvolvimento que leva de Smith a Ricardo, com a exatidão crescente na elaboração formal de conceitos. Para Ricardo, o processo de reprodução total do capital não é mais um problema central, ainda que esse problema não possa ser evitado.

Essa situação aparece ainda com mais clareza e simplicidade na jurisprudência devido à sua atitude mais conscientemente reificada. Isso ocorre porque aqui a impossibilidade de conhecer o conteúdo qualitativo a partir da forma do cálculo racionalizado não adquiriu a forma de uma concorrência entre dois princípios de

35. *Akkumulation des Kapitals*, 1ª edição, pp. 78-9. Seria um trabalho fascinante elaborar a relação entre o método desse desenvolvimento e o dos grandes sistemas racionalistas.

organização no mesmo domínio (como o valor de uso e o valor de troca na economia política), mas apareceu desde o início como um problema de forma e de conteúdo. A luta pelo direito natural e o período revolucionário da classe burguesa partem justamente do princípio de que a igualdade formal e a universalidade do direito (sua racionalidade, portanto) estão em condição de determinar, ao mesmo tempo, seu conteúdo. Combate-se assim, de um lado, o direito diversificado, heteróclito e derivado da Idade Média, que se apóia nos privilégios, e, de outro, o monarca que se coloca além do direito. A classe burguesa revolucionária recusa ver na *existência* de uma relação jurídica, em sua facticidade, o fundamento de sua *validade*. "Queimai vossas leis e fazei leis novas", aconselhava Voltaire. "De onde tirar novas leis? Da razão."[36] Em sua maior parte, a luta contra a burguesia revolucionária na época da Revolução Francesa, por exemplo, encontrava-se tão fortemente dominada por esse pensamento, que esse direito natural só poderia se opor a outro direito natural (Burke e Stahl). Somente após a vitória ao menos parcial da burguesia é que se manifesta nos dois campos uma concepção "crítica" e "histórica", cuja essência pode ser resumida pela idéia de que o conteúdo do direito é algo puramente factual e não pode, portanto, ser compreendido pelas categorias formais do próprio direito. Das exigências do direito natural não subsiste mais do que a idéia da continuidade completa do sistema formal do direito; significativamente, Bergbohm[37] nomeia tudo

36. *Apud* Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, p. 170.
37. *Ibid.*, p. 375.

o que não é regulamentado juridicamente como "um vácuo jurídico", usando um empréstimo da terminologia da física. Porém, a coesão dessas leis é puramente formal: *o que* exprimem, "o conteúdo das instituições jurídicas nunca é de natureza jurídica, mas sempre de natureza política e econômica"[38]. Assim, a luta primitiva, cinicamente cética, levada contra o direito natural, que começa com o "kantiano" Hugo no fim do século XVIII, adquire uma forma "científica". Entre outras coisas, Hugo[39] fundou com isso o caráter jurídico da escravidão: "Durante séculos, ela foi realmente de direito entre milhões de pessoas cultivadas." Mas nessa franqueza ingenuamente cínica transparece com clareza a estrutura que se torna cada vez mais característica do direito na sociedade burguesa. Quando Jellinek designa o conteúdo do direito como metajurídico, quando os juristas "críticos" situam o estudo do conteúdo do direito na história, na sociologia, na política etc. fazem apenas, em última análise, o que Hugo já havia reclamado: renunciam metodicamente à possibilidade de fundar o direito na razão e de dar-lhe conteúdo racional; percebem no direito nada mais do que um sistema formal de cálculo, com auxílio do qual podem ser calculadas as conseqüências jurídicas necessárias de ações determinadas (*rebus sic stantibus*) com a máxima exatidão.

Ora, essa concepção do direito transforma o surgimento e o desaparecimento do direito em algo juridi-

38. Preuss, *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung. Schmollers Jahrbuch*, 1900, p. 370.

39. *Lehrbuch des Naturrechts*. Berlim, 1799, § 141. A polêmica de Marx contra Hugo (MEW I, pp. 78 ss.) coloca-se ainda de um ponto de vista hegeliano.

camente tão incompreensível quanto a crise para a economia política. Com efeito, Kelsen[40], jurista "crítico" e perspicaz, diz o seguinte a propósito do surgimento do direito: "É o grande *mistério* do direito e do Estado que se realiza no ato legislativo, e por isso se justifica o fato de que a essência desse ato se torna sensível por imagens insuficientes." Ou ainda, em outros termos: "É um fato característico da essência do direito que mesmo uma norma nascida de maneira contrária a ele possa ser uma norma jurídica; ou seja, a origem legítima de uma lei não pode ser inscrita no conceito de direito como uma de suas condições."[41] Esse esclarecimento epistemológico poderia ser factual e, por conseguinte, significar um progresso do conhecimento se, por um lado, o problema do surgimento do direito, deslocado para outras disciplinas, encontrasse nelas uma solução e se, por outro, a essência do direito, que surge desse modo e serve simplesmente para calcular as conseqüências de uma ação e para impor racionalmente modos de ação derivados de uma classe, pudesse, ao mesmo tempo, ser realmente revelada. Pois, nesse caso, o substrato material e real do direito apareceria de um único golpe de maneira visível e compreensível. Mas nenhum dos dois é possível. O direito continua em ligação estreita com os "valores eternos", o que dá origem, sob a forma de uma filosofia do direito, a uma nova edição, formalista e mais pobre, do direito natural (Stammler). E o fundamento real da origem do direito, a modificação das relações de poder entre as classes, tornam-se

40. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, p. 411 (itálico do autor).

41. F. Somlo, *Juristische Grundlehre*, p. 177.

confusos e desaparecem nas ciências que tratam do direito, nas quais – de acordo com as formas de pensamento da sociedade burguesa – nascem os mesmos problemas da transcendência do substrato material que na jurisprudência e na economia política.

A maneira como é concebida essa transcendência mostra que seria vão alimentar a esperança de que a coesão da totalidade – a cujo conhecimento as ciências particulares renunciaram conscientemente ao se distanciarem do substrato material do seu aparato conceitual – pudesse ser adquirida por uma ciência que, pela filosofia, incluísse todas. Isso seria possível somente se a filosofia rompesse as barreiras desse formalismo mergulhado na fragmentação, colocando a questão segundo uma orientação radicalmente diferente e orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer. Para isso, no entanto, seria preciso revelar os fundamentos, a gênese e a necessidade desse formalismo; desse modo, as ciências particulares especializadas não poderiam estar ligadas mecanicamente numa unidade, mas ser remodeladas, inclusive interiormente, pelo método filosófico interiormente unificador. É claro que a filosofia da sociedade burguesa é incapaz disso. Não que não haja um desejo de síntese, nem pelo fato de os melhores terem aceitado com alegria a existência mecanizada e hostil à vida e a ciência formalizada e estranha à vida. *Mas uma modificação radical do ponto de vista é impossível no terreno da sociedade burguesa.* Pode surgir como tarefa da filosofia (ver Wundt) uma tentativa para abarcar de maneira enciclopédica todo o saber. O valor do conhecimento formal em relação à "vida viva"

pode, em geral, ser colocado em dúvida (é o caso da filosofia irracionalista, de Hamann até Bergson). Mas, ao lado dessas correntes episódicas, o desenvolvimento filosófico continua a ter como tendência fundamental reconhecer os resultados e os métodos das ciências particulares como necessários, como dados, e atribuir à filosofia a tarefa de desvendar e justificar a base da validade dos conceitos assim formados. A filosofia toma, assim, em relação às ciências particulares, exatamente a mesma posição que estas em relação à realidade empírica. Na medida em que a conceituação formalista das ciências particulares torna-se para a filosofia um substrato imutavelmente dado, afasta-se, definitivamente e sem esperança, toda possibilidade de revelar a reificação que está na base desse formalismo. O mundo reificado aparece doravante de maneira definitiva – e se exprime filosoficamente, elevado à segunda potência, num exame "crítico" – como o único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível, que é dado a nós, os homens. Se isso suscita a transfiguração, a resignação ou o desespero, se eventualmente busca um caminho que leve à "vida" por meio de uma experiência mística e irracional, em nada muda a natureza dessa situação. Ao limitar-se a estudar as "possíveis condições" da validade das formas nas quais se manifesta seu ser subjacente, o pensamento burguês fecha a via que leva a uma maneira de colocar os problemas claramente, às questões relativas ao surgimento e ao desaparecimento, relativas à essência real e ao substrato dessas formas. Sua perspicácia encontra-se cada vez mais na situação dessa "crítica" lendária na Índia que, diante da antiga representação segundo a qual o

mundo repousa sobre um elefante, lançava a seguinte questão "crítica": sobre o que repousa o elefante? Mas, após ter encontrado a resposta de que o elefante repousa sobre uma tartaruga, a "crítica" sentiu-se satisfeita. É claro que, mesmo insistindo em semelhante questão "crítica", teria encontrado, quando muito, um terceiro animal maravilhoso, mas não teria feito aparecer a solução da questão real.

II. As antinomias do pensamento burguês

A filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência. Nessa estrutura, têm origem os problemas específicos dessa filosofia, que se distinguem da problemática das filosofias anteriores. A filosofia grega constitui uma exceção, e não é por acaso, pois o fenômeno da reificação também desempenhou um papel na sociedade grega desenvolvida. Mas, correspondendo a um ser social totalmente diferente, a problemática e as soluções da filosofia antiga são qualitativamente diferentes daquelas da filosofia moderna. Portanto, do ponto de vista de uma interpretação adequada, é tão arbitrário imaginar descobrir em Platão um precursor de Kant (como o faz Natorp, por exemplo), quanto empreender (tal qual Tomás de Aquino) a construção de uma filosofia sobre Aristóteles. Se as duas empresas foram possíveis – ainda que de maneira arbitrária e inadequada –, isso se deve, de um lado, ao uso que fazem habitualmente épocas ulteriores da herança histórica transmitida, respondendo sempre a objetivos próprios. De outro, essa dupla interpretação se explica precisamente pelo fato de que a filosofia grega, embora tenha conhecido os fenômenos da reificação, não chegou a vivenciá-los como formas universais da totalidade do ser; pelo fato de que tinha um pé nessa e outro numa sociedade de estrutura "natural". Sendo assim, seus problemas podem ser utilizados nas duas orientações da evolução – ainda que com o auxílio de reinterpretações enérgicas.

1.

Em que consiste essa diferença fundamental? Kant[42] formulou-a claramente no *prefácio* à segunda edição da *Crítica da razão pura*, ao empregar a célebre expressão "revolução copernicana", que deve ser aplicada ao problema do conhecimento: "Até agora, admitiu-se que todo o nosso conhecimento deveria orientar-se de acordo com os objetos [...] Tentemos, pois, por um momento, ver se não progrediríamos melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos devem orientar-se de acordo com o nosso conhecimento[...]." Em outros termos, a filosofia moderna coloca-se o seguinte problema: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes, *como o próprio produto* do sujeito. Pois essa revolução, que consiste em apreender o conhecimento racional como um produto do espírito, não vem de Kant, que se limitou a tirar suas conclusões de maneira mais

42. Reclam, p. 17

radical que os seus predecessores. Marx[43] recordou, num contexto totalmente diferente, as palavras de Vico, segundo as quais "a história humana se distingue da história da natureza pelo fato de que uma foi feita por nós, a outra, não". Mas, por vias diferentes das de Vico, que sob vários aspectos somente mais tarde foi compreendido e tornou-se influente, toda a filosofia moderna formulou esse problema. Do ceticismo relativo ao método e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Espinosa e Leibniz, o desenvolvimento segue um linha direta, cujo motivo decisivo e rico em variações é a idéia de que o objeto do conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos[44]. Os métodos da matemática, da geometria, da construção, da criação do objeto a partir de condições formais de uma objetividade em geral e, depois, os métodos da física matemática, tornam-se, assim, os guias e as medidas da filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade.

A razão e o direito que levaram o entendimento humano a compreender precisamente tais sistemas das formas como sua própria essência (em oposição ao caráter "dado", estranho e incognoscível dos conteúdos dessas formas) não emergem. São aceitos como evidentes. E

43. *Kapital* I, MEW 23, p. 393, nota 89.

44. Cf. Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre*, e especialmente Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. As constatações deste livro, às quais ainda voltaremos, são preciosas para nós, porque foram obtidas a partir de um ponto de vista totalmente diferente e, no entanto, descrevem a mesma marcha de desenvolvimento, a influência do racionalismo da matemática e das ciências "exatas" sobre a origem do pensamento moderno.

se essa aceitação se manifesta (como em Berkeley ou Hume) enquanto ceticismo, dúvida a respeito da capacidade do "nosso" conhecimento em atingir resultados universalmente válidos, ou (como em Espinosa e Leibniz) enquanto uma confiança irrestrita na capacidade dessas formas de compreender a essência "verdadeira" de todas as coisas, isso tem importância secundária. Pois não se trata para nós de traçar – nem mesmo em seu esboço mais grosseiro – uma história da filosofia moderna, mas simplesmente de descobrir de maneira indicativa o *elo* entre os problemas fundamentais dessa filosofia e o *fundamento ontológico* do qual se destacam suas questões e ao qual se esforçam por voltar para compreendê-los. No entanto, o caráter desse ser se revela com igual clareza tanto naquilo que, para o pensamento cultivado nesse terreno, *não* constitui um problema, quanto no que representa um problema e na maneira como o representa; seja como for, é recomendável considerar esses dois momentos em sua interação. Se formulamos assim a questão, a equivalência ingênua e dogmática (mesmo nos filósofos "mais críticos") entre o conhecimento racional, formal e matemático e o conhecimento em geral, de um lado, e o "nosso" conhecimento, de outro, aparece como o sinal característico de toda essa época. Até mesmo o olhar mais superficial sobre a história do pensamento humano ensina que nenhuma das duas equivalências é evidente em quaisquer circunstâncias. Isso é ainda mais claro sobretudo nas origens do pensamento moderno, em que os combates intelectuais mais encarniçados deveriam ser travados contra o pensamento medieval, constituído de maneira totalmente diferente, até que o novo méto-

do e a nova concepção da essência do pensamento fossem efetivamente impostas. Esse combate não pode, evidentemente, ser descrito aqui. Podemos, em todo caso, dar como sabido que seus temas foram a unificação de todos os fenômenos (em oposição, por exemplo, à separação medieval entre o mundo "sublunar" e o mundo "supralunar"), a exigência de uma ligação causal imanente em oposição às concepções que procuravam o fundamento dos fenômenos e seus elos fora de sua ligação imanente (astronomia contra astrologia etc.), a exigência de aplicação de categorias racionais e matemáticas na explicação de todos os fenômenos (em oposição à filosofia qualitativa da natureza, que conheceu, ainda durante o Renascimento – Böhme, Fludd etc. –, um novo impulso e constituiu o fundamento do método de Bacon). Podemos igualmente dar como sabido que todo esse desenvolvimento filosófico efetuou-se em constante interação com o desenvolvimento das ciências exatas, e este, por sua vez, interagia produtivamente com uma técnica que se racionalizava cada vez mais e com a experiência do trabalho na produção[45].

Essas interdependências são de uma importância decisiva para a questão que formulamos. Pois o "racionalismo" existiu nas mais diferentes épocas sob as mais diversas formas, no sentido de um sistema formal, cuja

45. *Kapital* I, MEW 23, p. 498. Cf. também Gottl, particularmente quanto à oposição em relação à antiguidade, *op. cit.*, pp. 238-45. Por isso, não se pode estender abstrata e anistoricamente o conceito de "racionalismo", mas deve-se sempre determinar com precisão o objeto (o domínio da vida) ao qual se refere e sobretudo aqueles objetos aos quais não se refere.

unidade se orientava na direção daquele aspecto do fenômeno que pode ser apreendido, produzido e, portanto, dominado, previsto e calculado pelo entendimento. Mas diferenças fundamentais intervêm conforme os *materiais* a que esse racionalismo se aplica, conforme o *papel* que lhe é atribuído no conjunto do sistema de conhecimentos e objetivos humanos. O que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si – e sua reivindicação vai crescendo ao longo do desenvolvimento – a descoberta do *princípio* da ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade. Em contrapartida, todos os racionalismos anteriores nunca passaram de *sistemas parciais*. Os problemas "últimos" da existência humana persistem numa irracionalidade que escapa ao entendimento humano. Quanto mais tal sistema racional e parcial é ligado a essas questões "últimas" da existência, mais cruamente revela-se seu caráter simplesmente parcial de auxiliar e que não apreende a "essência". É o que se passa, por exemplo, com o método da ascese hindu[46], minuciosamente racionalizado, capaz de calcular com precisão todos os efeitos e cuja "racionalidade" reside num elo direto e imediato do meio com o fim, com a experiência vivida, relativa à essência do mundo, inteiramente além do entendimento.

46. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* II, pp. 165-70. Uma estrutura correspondente também pode ser encontrada no desenvolvimento de todas as "ciências especializadas" na Índia: uma técnica muito desenvolvida no detalhe, sem relação com uma totalidade racional, sem *tentativa* de empreender a racionalização do todo e elevar as categorias racionais a categorias universais. *Ibid.* I, p. 527.

Vemos, portanto, que não convém compreender o racionalismo de maneira abstrata e formal e fazer dele um princípio supra-histórico, decorrente da essência do pensamento humano. Vemos, antes, que a diferença entre uma forma que figura como categoria universal e outra aplicada simplesmente na organização de sistemas parciais isolados com exatidão é uma diferença *qualitativa*. Ainda assim, a delimitação puramente formal desse tipo de pensamento já esclarece a correlação necessária entre racionalidade e irracionalidade, a necessidade absoluta, para todo sistema racional formal, de confrontar-se com um limite ou com uma barreira de irracionalidade. No entanto, como no exemplo da ascese hindu, quando o sistema racional é pensado, desde o início e pela sua própria essência, como um sistema parcial, quando o mundo da irracionalidade que o envolve, que o delimita (isto é, nesse caso, a existência humana terrestre e empírica, indigna da racionalização, por um lado, e o além inacessível aos conceitos racionais humanos, o mundo da redenção por outro), é representado como independente dele, como incondicionalmente inferior ou superior a ele, isso não origina nenhum problema de método para o próprio sistema racional. Trata-se apenas de um meio para atingir um fim não racional. A situação é totalmente diferente se o racionalismo reivindica a representação do método universal para o conhecimento da totalidade do ser. Nesse caso, a questão da correlação necessária com o princípio irracional adquire uma importância decisiva, que dissolve e desintegra todo o sistema. É o caso do racionalismo (burguês) moderno.

Essa problemática surge com mais clareza no significado curioso, múltiplo e variegado que assume para o sistema de Kant o conceito todavia indispensável da coisa em si. Tentou-se com freqüência provar que a coisa em si preenche no sistema de Kant funções inteiramente diferentes umas das outras. O que todas elas têm em comum é o fato de que cada uma representa um limite ou uma barreira à faculdade "humana", abstrata, e formal e racionalista da cognição. Contudo, esses limites e essas barreiras parecem ser tão diferentes entre si, que sua unificação sob o conceito – certamente abstrato e negativo – de coisa em si torna-se de fato compreensível somente quando fica claro que o fundamento em última análise decisivo desses limites e dessas barreiras que se opõem à faculdade "humana" de cognição é, a despeito da multiplicidade dos seus efeitos, um fundamento unitário. Em suma, esses problemas reduzem-se a dois grandes complexos que são, aparentemente, totalmente independentes um do outro e até mesmo opostos: em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico), à questão do *conteúdo* dessas formas, com as quais "nós" conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e ao da substância última do conhecimento, à questão dos objetos "últimos" do conhecimento, que são necessários para completar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo perfeitamente compreendido. Sabemos que a *Crítica da razão pura* nega resolutamente a possibilidade de uma resposta ao segundo grupo de questões, que, na *Dialética transcendental*, chega a eliminá-las da ciência como questões falsamen-

te formuladas[47]. Por certo não é necessário explicar mais amplamente que a dialética transcendental gira sempre em torno da questão da totalidade. Deus, a alma etc. são apenas expressões mitológicas para o sujeito unitário, ou para o objeto unitário, da totalidade dos objetos do conhecimento, pensado como acabado (e completamente conhecido). A dialética transcendental, com sua separação radical dos fenômenos e dos números, rejeita toda pretensão de "nossa" razão ao conhecimento do segundo grupo de objetos. Eles são compreendidos como coisas em si, em oposição aos fenômenos cognoscíveis.

Sendo assim, é como se o primeiro complexo de questões, o problema do conteúdo das formas, não tivesse nada a ver com esses temas. Sobretudo na versão que às vezes Kant oferece dela e segundo a qual "a faculdade de intuição sensorial (que fornece seus conteúdos às formas do entendimento) é, propriamente falando, apenas uma receptividade, uma capacidade de ser afetada de certa maneira por idéias [...] A causa não sensorial dessas idéias é totalmente desconhecida para nós, e por isso não podemos intuí-la como objeto [...]" No entanto, podemos nomear a causa puramente inteligível dos fenômenos em geral como objeto transcendental, para "termos algo que corresponda à sensibilidade como receptividade". Desse objeto é dito então "que ele é dado em si mesmo antes de toda experiência"[48]. Contudo, o problema do conteúdo dos conceitos vai muito mais longe que o da sensibilidade, ainda que não seja necessário negar (como fazem de costume certos kantianos particularmente "críticos" e distintos) a estreita relação existente entre esses dois problemas. Pois a irracionalidade, a impossibilidade, para o racionalismo, de desligar racionalmente o conteúdo dos conceitos, que reconheceremos logo em seguida como o problema absolutamente geral da lógica moderna, mostra-se da maneira mais crua na questão da relação entre o conteúdo sensorial e a forma racional e calculadora do entendimento. Enquanto a irracionalidade de outros conteúdos é relativa e local, a existência, o modo de ser dos conteúdos sensoriais permanecem um dado inextricável[49]. Mas se o problema da irracionalidade se conclui na impossibilidade de penetrar em qualquer dado com o auxílio dos conceitos do entendimento ou de derivar de tais conceitos, esse aspecto da questão da coisa em si, que de início parecia se aproximar do problema metafísico das relações entre "espírito" e "matéria", assume um caráter totalmente diferente e decisivo do ponto de vista lógico e metódico[50]. A questão é formulada

---

47. Kant encerra aqui a filosofia do século XVIII. Tanto o desenvolvimento que vai de Locke a Berkeley e a Hume quanto o do materialismo francês, que se move na mesma direção. Está fora dos limites do nosso trabalho esboçar as etapas particulares das diversas direções e as divergências decisivas entre estes últimos.

48. *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 403-4. Cf. também pp. 330 ss.

49. Feuerbach também associou o problema da transcendência absoluta da sensibilidade (pelo entendimento) à contradição na existência de Deus. "A prova da existência de Deus ultrapassa os limites da razão; isso é correto, mas no mesmo sentido em que a visão, a audição e o olfato ultrapassam os limites da razão." *Das Wesen des Christentums*. Reclam p. 303. A respeito de semelhantes desenvolvimentos de pensamento em Kant e Hume, cf. Cassirer, *op. cit.*, II, p. 608.

50. A formulação mais clara desse problema encontra-se em Lask: "Para a subjetividade" (isto é, para a subjetividade lógica do julgamento), "a categoria em que a forma lógica em geral se diferencia quando se trata de apreender pelas categorias algum material particular determi-

da seguinte maneira: os fatos empíricos (não importa se eles são puramente "sensoriais" ou se seu caráter sensorial constitui simplesmente o último substrato material de sua essência como "fatos") devem ser aceitos como "dados" em sua facticidade ou esse caráter de dado se dissolve em formas racionais, isto é, deixa-se pensar como produzido pelo "nosso" entendimento? Mas, nesse caso, o problema torna-se crucial para a possibilidade do sistema em geral.

Kant já havia colocado explicitamente o problema nessa direção. Quando enfatiza várias vezes que a razão pura não tem condições de efetuar uma única proposição sintética e constitutiva do objeto, que, portanto, seus princípios não podem ser obtidos "diretamente a partir de conceitos, mas sempre de modo indireto pela ligação desses conceitos com algo de inteiramente contingente, a saber, a experiência *possível*[51]"; quando essa idéia da "contingência inteligível", não somente dos elementos da experiência possível, mas também de todas as leis que se referem a eles e os ordenam, é elevada, na *Crítica do juízo*, à categoria de problema central da sistematização, vemos, por um lado, que as duas funções limitadoras e aparentemente distintas da coisa em si (impossibilidade de apreender a totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e a irracionalidade dos conteúdos particulares dos concei-

nado – ou, dito de outro modo, o material que constitui em toda parte o domínio material das categorias particulares – não é vidente, mas constitui, pelo contrário, o objetivo de suas investigações." *Die Lehre vom Urteil*, p. 162.

51. *Op. cit.*, p. 564.

tos) representam apenas dois aspectos de um mesmo e único problema; por outro, que esse problema é efetivamente a questão central de um pensamento que tenta dar às categorias racionais um significado universal. Desse modo, o racionalismo como método universal faz nascer, necessariamente, a exigência do sistema, mas, ao mesmo tempo, a reflexão sobre as condições da possibilidade de um sistema universal. Dito de outro modo, a questão do sistema, se formulada conscientemente, mostra a impossibilidade de satisfazer a exigência assim colocada[52]. Pois o sistema no sentido do racionalismo – e outro sistema seria uma contradição em si – só pode ser o de uma coordenação, ou antes, uma supra-ordenação e uma subordinação dos diversos sistemas parciais das formas (e no interior desses sistemas parciais, das formas particulares), onde essas relações podem sempre ser pensadas como "necessárias", isto é, como sendo visíveis a partir das próprias formas, ou pelo menos a partir do seu princípio de constituição, como "produzidas" por elas; onde, portanto, o posicionamento correto do princípio implica – tendencialmente – o posicionamento de todo o sistema determinado por ele, onde as conseqüências estão contidas no princípio e podem ser suscitadas, previstas e calculadas a partir deles. O desen-

52. Não se pode discutir aqui o fato de que nem a filosofia grega (talvez com exceção dos pensadores posteriores, como Proclo), nem a filosofia medieval chegaram a conhecer um sistema no sentido dado por nós; somente a interpretação moderna o compreende nesse sentido. O problema do sistema surge na época moderna, com Descartes e Espinosa, por exemplo, e, a partir de Leibniz e Kant, torna-se cada vez mais uma exigência metodológica consciente.

volvimento real do conjunto de conseqüências pode mesmo aparecer como um "processo infinito", todavia essa limitação significa somente que não estamos em condição de contemplar de uma só vez o sistema em sua totalidade desdobrada; essa restrição não muda em nada o *princípio* da sistematização[53]. A idéia do sistema permite somente compreender por que a matemática pura e aplicada desempenhou constantemente para toda a filosofia moderna o papel de guia e de modelo de método. Pois a relação metódica de seus axiomas com os sistemas parciais e os resultados desenvolvidos a partir deles corresponde exatamente à exigência que o sistema do racionalismo coloca para si mesmo, ou seja, a de que cada aspecto do sistema possa ser produzido, previsto e calculado exatamente a partir de seu princípio fundamental.

É claro que esse princípio da sistematização não pode ser conciliado com o reconhecimento de uma "existência" qualquer, de um "conteúdo" que não possa, por princípio, ser derivado do princípio da posição da forma e deva, conseqüentemente, ser aceito tal como facticidade. Ora, a grandeza, o paradoxo e a tragédia da filosofia clássica alemã consistem no fato de que ela não faz desaparecer – como Espinosa – todo dado como inexistente por trás da arquitetura monumental das formas racionais criadas pelo entendimento, mas, pelo contrário, preserva no conceito o caráter irracional do dado inerente ao conteúdo desse conceito e se esforça,

53. A idéia de "entendimento infinito", da intuição intelectual etc., serve em parte para solucionar a dificuldade em termos epistemológicos. No entanto, Kant já havia percebido claramente que esse problema conduz àquele que vamos tratar.

todavia, superando essa constatação, para erigir o sistema. Mas já se vê claramente, a partir do que foi exposto até aqui, o que significa o problema do dado para o sistema do racionalismo: é impossível que o dado seja deixado em sua existência e em seu modo de ser, pois, nesse caso, permaneceria inelutavelmente "contingente"; ele tem de ser incorporado integralmente ao sistema racional dos conceitos do entendimento. À primeira vista, temos a impressão de estar diante de um dilema totalmente insolúvel. A primeira alternativa é o conteúdo "irracional" se integrar totalmente ao sistema de conceitos. Este é fechado e deve ser construído para ser aplicável a tudo, como se não houvesse irracionalidade do conteúdo, do dado (se ela existir, será no máximo enquanto tarefa no sentido indicado acima). Sendo assim, o pensamento recai no nível do racionalismo dogmático e ingênuo: de qualquer maneira, ele considera a facticidade do conteúdo irracional do conceito como não-existente (mesmo que essa metafísica se cubra com a fórmula segundo a qual esse conteúdo é "irrelevante" para o conhecimento). A segunda alternativa é o sistema ser obrigado a reconhecer que o dado, o conteúdo, a matéria, penetram na elaboração, na estrutura e nas relações das formas entre si; *penetram, portanto, na estrutura do próprio sistema de maneira determinante*[54]. Com isso, é preciso renunciar ao sistema como sistema, ele é apenas um registro tão completo e uma descrição tão bem or-

54. Mais uma vez, é Lask quem faz tal observação com mais clareza. Cf. *Logik der Philosophie*, pp. 60-2. Mas ele não tira todas as conclusões de suas observações, especialmente a da impossibilidade por princípio do sistema racional.

denada quanto possível dos fatos, cuja coesão, contudo, não é mais racional, não pode mais, portanto, ser sistematizada, mesmo que as formas de seus elementos sejam racionais[55].

Seria, porém, superficial permanecer nesse dilema abstrato, o que não foi feito pela filosofia clássica por nenhum instante. Ao levar ao extremo a oposição lógica de forma e conteúdo, onde se encontram todas as oposições subjacentes à filosofia, ao mantê-la como oposição e ao tentar, não obstante, transpô-la sistematicamente, a filosofia clássica conseguiu superar suas predecessoras e derrubar os fundamentos do método dialético. Sua persistência em construir um sistema racional, a despeito da irracionalidade, claramente reconhecida e mantida como tal, do conteúdo do conceito (do dado), devia necessariamente agir de maneira metódica no sentido de uma relativização dinâmica dessas oposições. Aqui também, ela foi por certo precedida pela matemática moderna como modelo de método. Os sistemas influenciados pela matemática (particularmente o de Leibniz) apreendem a irracionalidade do dado como uma *tarefa*. Efetivamente, para o método da matemática, toda irracionalidade do conteúdo preexistente parece um estímulo para modificar e reinterpretar o sistema das formas, com o qual foram criadas as correlações até esse momento, de tal modo que o conteúdo, que à primeira vista aparecia como "dado", mostra-se doravante como "produzido". Com isso, a facticidade se resolve em necessidade. Por maior que seja o progresso alcançado por essa concepção da realidade em relação ao período dogmático (da "sagrada matemática"), não se pode ignorar o fato de que o método da matemática trabalha com um conceito da irracionalidade especialmente adaptado às suas exigências e homogêneo a elas (ao ser mediado por esse conceito, ele emprega uma noção semelhante da facticidade e do ser). Seguramente, a irracionalidade (de posição) do conteúdo conceitual também pode ser encontrada nesse caso, mas destina-se, desde o início – pelo método escolhido e pela maneira como é colocada –, a uma posição tão pura quanto possível e, portanto, a ser passível de relativização[56].

55. Pense-se, por exemplo, no método fenomenológico de Husserl, em que, em última análise, todo o domínio da lógica é transformado numa "facticidade" de ordem superior. O próprio Husserl também chama esse método de puramente descritivo. Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, vol. I do seu anuário, p. 113.

Mas com isso é encontrado apenas o modelo de método, e não o próprio método. Pois é claro que a irracionalidade do ser (tanto como totalidade quanto como substrato material "último" das formas), a irracionalidade da matéria é qualitativamente diferente daquilo que, com Maimon, chamamos de matéria inteligível. Evidentemente, isso não poderia impedir a filosofia de tentar dominar também essa matéria com suas formas, segundo o modelo do método matemático (método de construção, de produção). Porém, jamais se deve esquecer

56. Essa tendência fundamental da filosofia leibniziana assume uma forma acabada na filosofia de Maimon como dissolução do problema da coisa em si e da "contingência inteligível", o que terá uma influência decisiva sobre Fichte e, por intermédio dele, nos desenvolvimentos posteriores. O problema da irracionalidade da matemática é tratado da maneira perspicaz no ensaio de Rickert, "Das Eine, die Einheit und das Eins", *Logos*, II, I.

que essa "produção" ininterrupta do conteúdo tem para a matéria do ser um significado bastante diferente do que para o mundo da matemática, que se baseia completamente na construção; que a "produção" significa aqui apenas a *possibilidade de compreender* os fatos racionalmente, enquanto na matemática a produção e a possibilidade de compreensão coincidem por completo. Em sua fase intermediária, Fichte viu esse problema com mais nitidez do que todos os representantes da filosofia clássica e foi quem o formulou com mais clareza. Trata-se, diz ele[57], "da projeção absoluta de um objeto, *de cujo surgimento não se pode prestar conta*, e que contém, por conseguinte, *uma obscuridade e um vazio no centro entre a projeção e o projetado*, conforme já expressei de maneira um pouco escolástica mas, acredito, muito significativamente, com a *projectio per hiatum irrationalem*".

Somente essa problemática permite compreender a divergência dos caminhos tomados pela filosofia moderna e as épocas mais importantes de seu desenvolvimento. Antes dessa doutrina da irracionalidade, a época do "dogmatismo" filosófico ou, em termos de história social, a época em que o pensamento da classe burguesa equiparava ingenuamente suas formas de pensamento, as formas com as quais ela devia pensar o mundo conforme seu ser social, com a realidade e o

57. "Die Wissenshaftslehre von 1804", XV. Vortrag, *Werke* (Nova edição) IV, p. 228, grifado por mim. Essa maneira de formular a problemática permanece, mais ou menos claramente, a mesma da filosofia "crítica" posterior. Ela se exprime com a máxima clareza e em Windelband, quando ele determina o ser como "independência do conteúdo em relação à forma". Na minha opinião, seus críticos apenas embaralharam seu paradoxo, sem contudo resolver o problema que nele se encontra.

ser. O reconhecimento incondicional desse problema e a renúncia em superá-lo conduziram diretamente às diversas formas da doutrina da ficção: recusar toda "metafísica" (no sentido de ciência do ser), fixar como objetivo a compreensão dos fenômenos de setores parciais, particularizados e altamente especializados, com o auxílio de sistemas parciais, abstratos e de cálculo que lhes sejam perfeitamente adaptados, sem, a partir disso, tentar sequer dominar de maneira unitária a totalidade do saber possível (na verdade, tal tentativa é rejeitada por ser considerada "não científica"). Essa renúncia exprime-se claramente em certas orientações (Mach e Avenarius, Poincaré, Vaihinger etc.); em muitas outras, aparece de forma velada. Mas não se deve esquecer que o surgimento das ciências particulares, separadas com precisão umas das outras, especializadas e inteiramente independentes entre si, tanto por seu objeto como por seu método, já significa – como mostramos no fim da primeira parte – o reconhecimento do caráter insolúvel desse problema. Cada ciência particular busca sua "exatidão" precisamente nessa fonte. Ela deixa repousar em si mesma, numa irracionalidade intocada ("não-criação", "dado"), o substrato material que subjaz em seu fundamento último, para poder operar, sem obstáculos, num mundo fechado – tornado metodologicamente puro – com categorias racionais de fácil aplicação e que não são mais empregadas no substrato realmente material (mesmo no da ciência particular), mas numa matéria "inteligível". A filosofia, de maneira consciente, não interfere nesse trabalho das ciências particulares.

Ela chega até a considerar essa renúncia como um progresso crítico. Seu papel se limita, assim, ao estudo

das condições formais de validade das ciências particulares, que não sofrem interferências nem correções. E o problema contornado por essas ciências não pode mais encontrar solução na filosofia, nem mesmo ser formulado por ela. Quando ela remonta aos pressupostos estruturais da relação entre forma e conteúdo, ou ela transfigura o método "matematizante" das ciências particulares em método da filosofia (Escola de Marburgo[58]), ou destaca a irracionalidade do conteúdo material, no sentido lógico, como fatos "últimos" (Windelband, Rickert, Lask). Mas, em ambos os casos, assim que é feita a tentativa de uma sistematização, o problema não resolvido da irracionalidade manifesta-se no problema da totalidade. O horizonte que encerra a totalidade aqui criada e suscetível de ser criada é, no melhor dos casos, a cultura (isto é, a cultura da sociedade burguesa) como algo que não pode ser derivado, que deve ser aceito como tal, como "facticidade" no sentido da filosofia clássica[59].

Seria ir muito além dos limites deste trabalho investigar em detalhes as diferentes formas dessa renúncia a conceber a realidade efetiva como um todo e como

58. A crítica das orientações filosóficas particulares não é tratada aqui. Portanto, cito apenas como exemplo da exatidão desse esboço a reincidência (que em termos de método pertence ao período pré-crítico) no direito natural, que pode ser observada – em sua essência, não na terminologia – em Cohen e em Stammler, cujo pensamento está relacionado ao da Escola de Marburgo.

59. Richert, um dos representantes mais coerentes dessa orientação, atribui aos valores culturais que fundamentam a historiografia um caráter puramente formal, e é justamente o que esclarece toda a situação. A esse respeito, cf. a terceira seção.

ser. Nosso objetivo é apenas mostrar o ponto em que essa dupla tendência do seu desenvolvimento se impõe filosoficamente o pensamento da sociedade burguesa: ela domina cada vez mais os detalhes da sua existência social, submete-os às formas das suas necessidades, mas, ao mesmo tempo, perde, de maneira igualmente progressiva, possibilidade de dominar intelectualmente a sociedade como totalidade e, desse modo, a sua vocação para liderá-la. A filosofia clássica alemã marca uma transição original nessa evolução: ela surge numa etapa do desenvolvimento da classe em que esse processo já progrediu de tal modo que todos esses problemas podem ser elevados ao nível da consciência enquanto problemas. No entanto, ao mesmo tempo, ela surge num meio em que os problemas só podem intervir na consciência como problemas puramente intelectuais e filosóficos. Por um lado, é verdade, isso impede de ver os problemas concretos da situação histórica e o meio concreto de sair deles, mas, por outro, isso permite à filosofia clássica pensar exaustivamente nos problemas mais significativos do desenvolvimento da sociedade burguesa no plano filosófico; permite-lhe ainda completar – em pensamento – o desenvolvimento da classe, impelir – em pensamento – ao seu ponto mais agudo o conjunto de paradoxos da sua situação e, dessa maneira, perceber, pelo menos como problema, o ponto em que a superação dessa etapa histórica no desenvolvimento da humanidade se revela necessária quanto ao método.

2.

No entanto, esse estreitamento do problema no plano do puro pensamento, ao qual a filosofia clássica deve sua riqueza, sua profundidade, sua audácia e sua fecundidade para o futuro do pensamento, significa, ao mesmo tempo, uma barreira intransponível, mesmo no plano do puro pensamento. Em outros termos, a filosofia clássica, que dissipou impiedosamente todas as ilusões metafísicas da época precedente, tinha de proceder em relação a alguns dos seus próprios pressupostos com a mesma falta de crítica e de maneira tão metafísica e dogmática como suas predecessoras. Já fizemos alusão a este ponto: a aceitação dogmática do modo de conhecimento racional e formalista como a única maneira possível (ou, para expressar-se à maneira crítica, única possível para "nós") de apreender a realidade, em oposição aos dados estranhos a "nós" que são os fatos. Como demonstramos, em seu esforço para dominar a totalidade do mundo como autoprodução, a concepção grandiosa, segundo a qual o pensamento pode compreender apenas o que ele mesmo produziu, esbarrou contra a barreira intransponível do dado, da coisa em si. Se não quisesse renunciar à apreensão da totalidade, deveria tomar o caminho da interioridade. Deveria tentar descobrir um sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada – sem *hiatus irrationalis*, sem a coisa transcedental em si – como algo que é seu produto. O dogmatismo ao qual se fez alusão tornou-se, simultaneamente, um guia e uma fonte de desvios. Um guia porque o pensamento foi impelido a superar a simples aceitação da realidade dada, a simples

reflexão, as condições de sua possibilidade de ser pensado, e foi conduzido a orientar-se na direção de uma superação da *simples contemplação*, da simples intuição. Uma fonte de desvios porque esse mesmo dogmatismo interditou a descoberta do princípio verdadeiramente oposto e que suplanta de fato a contemplação, o princípio da *prática*. (Veremos logo em seguida, na seqüência da exposição, que é *precisamente por essa razão* que o dado reaparece constantemente nessa problemática de maneira irracional, como não superável.)

Em sua última obra lógica e importante, Fichte[60] formula da seguinte maneira a situação da qual a filosofia deve necessariamente partir: "Entendemos todo o saber efetivo como necessário, exceto a forma do *é*, na hipótese de que há um fenômeno, que sem dúvida deve permanecer um pressuposto absoluto para o pensamento e a propósito do qual a dúvida pode ser resolvida apenas pela intuição efetiva. Porém, com a distinção de que conseguimos compreender a lei determinada e qualitativa no conteúdo de uma parte desse fato, a saber, a egoidade. Em contrapartida, para o conteúdo *efetivo* dessa intuição de si, compreendemos apenas que é preciso que haja um conteúdo, mas não temos uma lei que garanta a existência desse conteúdo em particular. Ao mesmo tempo, vemos com acuidade que não pode existir tal lei, que, portanto, a lei qualitativa para essa definição é justamente a ausência de lei. E se o que é

---

60. "Transzendentale Logik", XXIII. Vortrag, *Werke* VI, p. 335. Aos leitores não versados na terminologia da filosofia clássica, chamamos insistentemente a atenção para o fato de que o conceito fichteano de egoidade não tem nada a ver com o eu empírico.

necessário é chamado de *a priori*, nesse sentido, compreendemos *a priori* toda a facticidade e até mesmo a experiência, porque a deduzimos como não-deduzível." Para o nosso problema, o que importa nesse caso é que o sujeito do conhecimento, a egoidade, deve ser apreendido como conhecido também em seu conteúdo e, portanto, como ponto de partida e guia ao método. Assim nasce na filosofia, da maneira mais genérica, a tendência a uma concepção em que o sujeito possa ser pensado como produtor da totalidade de conteúdos. E de maneira igualmente genérica, em termos puramente programáticos, surge a seguinte exigência: descobrir e demonstrar um nível da objetividade, da posição dos objetos, em que a dualidade do sujeito e do objeto (a dualidade do pensamento e do ser é somente um caso particular dessa estrutura) seja superada, em que sujeito e objeto coincidam, sejam idênticos. Não é preciso dizer que os grandes representantes da filosofia clássica eram muito perspicazes e críticos para ignorar a dualidade do sujeito e do objeto no plano empírico; na verdade, é nessa estrutura dividida que perceberam a estrutura fundamental da objetividade empírica. A exigência, o programa, visava antes de tudo a descobrir o ponto nodal a partir do qual essa dualidade do sujeito e do objeto no plano empírico, ou a forma da objetividade do plano empírico, pudesse ser compreendida, deduzida e "produzida". Em oposição à aceitação dogmática de uma realidade simplesmente dada e estranha ao sujeito, nasce a exigência de compreender, a partir do sujeito-objeto idêntico, todo dado como produto desse sujeito-objeto idêntico, toda dualidade como caso particular derivado dessa unidade primitiva.

No entanto, essa unidade é *atividade*. Após Kant ter tentado mostrar, na *Crítica da razão prática* – muitas vezes malcompreendida em termos de método e falsamente oposta à *Crítica da razão pura* –, que os obstáculos teoricamente (contemplativamente) insuperáveis podem encontrar uma solução na prática, Fichte põe a prática, a ação, a atividade no centro metodológico do conjunto da filosofia unificada: "Portanto", diz ele[61], "não é de modo algum indiferente, como crêem alguns, se a filosofia parte de um fato ou de um ato (isto é, da atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas o cria ela mesma, e onde, por conseguinte, a *ação torna-se* imediatamente um *ato*). Se ela parte de um fato, coloca-se no mundo do ser e da finitude, e ser-lhe-á difícil encontrar, a partir desse mundo, o caminho do infinito e do supra-sensível; se parte do ato, está justamente no ponto que reúne os dois mundos e a partir do qual pode abarcá-los com único golpe de vista."

Trata-se, portanto, de mostrar o sujeito do "ato" e, partindo de sua identidade com seu objeto, compreender todas as formas dualistas do sujeito-objeto como derivadas desse "ato", como seus produtos. Repete-se aqui, contudo, num nível filosoficamente mais elevado, a impossibilidade de resolver a questão colocada pela filosofia clássica alemã. Com efeito, desde que surge a questão da *essência concreta* desse sujeito-objeto idêntico, o pensamento depara com o seguinte dilema: por um

61. "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", *Werke* III, p. 52. Embora a terminologia de Fichte mude de uma obra para outra, não nos deve esconder o fato de que se trata efetivamente sempre do mesmo problema.

lado, é somente no ato ético, na relação do sujeito (individual) – agindo moralmente – consigo mesmo que essa estrutura da consciência, essa relação com seu objeto pode ser descoberta de modo real e concreto; por outro, a dualidade intransponível entre a forma autoproduzida, mas totalmente voltada para o interior (forma da máxima ética em Kant), e a realidade estranha ao entendimento e ao sentido, o dado, a experiência, impõem-se de maneira ainda mais abrupta à consciência ética do indivíduo que age do que ao sujeito contemplativo do conhecimento.

É sabido que Kant permaneceu no nível de interpretação filosófica crítica dos fatos éticos na consciência individual. Como primeira conseqüência, esse fato se metamorfoseou numa simples facticidade[62] encontrada e que não pode mais ser pensada como "produzida". A segunda conseqüência refere-se ao aumento da "contingência inteligível" do "mundo exterior", submetido às leis da natureza. O dilema da liberdade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo, em vez de ser resolvido concreta e realmente, foi desviado para um contratrilho do método, ou seja, a necessidade impiedosa das leis[63] é mantida para o "mundo exterior", para a natureza, enquanto a liberdade e a autonomia, que supostamente derivam da descoberta da esfera ética, reduzem-se à liberdade do *ponto de vista* de que se parte para *julgar* os fatos interiores. Esses fatos, em todos os seus fundamentos e em todas as suas conseqüências, mesmo no que concerne a seus elementos psicológicos e constitutivos, encontram-se integralmente submetidos ao mecanismo fatalista da necessidade objetiva[64]. A terceira conseqüência é que a separação entre fenômeno e essência (que em Kant coincide com aquela entre necessidade e liberdade) é transportada para o próprio sujeito em vez de ser superada e de auxiliar, em sua unidade produzida, a estabelecer a unidade do mundo: o sujeito também é dividido em fenômeno e em númeno, e a dualidade não resolvida, insolúvel e eternizada em seu caráter insolúvel, da liberdade e da necessidade penetra até a sua estrutura mais íntima. Em quarto lugar, a ética fundamentada dessa maneira torna-se *puramente formal, vazia de qualquer conteúdo*. Visto que todos os conteúdos que nos são dados pertencem ao mundo da natureza e, por conseguinte, estão submetidos incondicionalmente às leis objetivas do mundo fenomênico, a validade das normas práticas só pode se referir às formas da ação interior em geral. No momento em que essa ética tenta concretizar-se, isto é, colocar sua validade à prova dos problemas concretos, é constrangida a *tomar emprestado* os conteúdos determinados, relativos às ações particulares, do mundo dos fenômenos e dos sistemas de conceitos que elaboram esses fenômenos e absorvem sua "contingência". O princípio da produção entra em colapso a partir do momento em que é preciso criar o primeiro conteúdo concreto a partir dele. E a ética de Kant não pode, de modo algum, subtrair-se a essa tentativa. Na verdade, ela tenta encontrar, pelo menos negativamente, no princípio

62. Cf. *Kritk der praktishen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, p. 72. Trad. bras. *Crítica da razão prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

63. "Ora, para o entendimento comum, a natureza é a existência das coisas submetidas a leis." *Ibid.*, p. 57.

64. *Ibid.*, pp. 125-6.

da não-contradição, esse princípio formal e, ao mesmo tempo, determinante e produtor do conteúdo. Toda ação contrária às normas éticas encerraria em si uma contradição; por exemplo, a um depósito caberia a qualidade essencial de não ser desviado. Todavia, já Hegel[65] perguntava com razão: "Se não houvesse nenhum depósito, qual contradição haveria nisso? A falta de depósito contradiria outras determinações necessárias; do mesmo modo que a existência de um depósito está ligada a outras determinações necessárias e será, assim, ela mesma necessária. Mas não devemos evocar outros fins e outras razões materiais; somente a forma imediata do conceito pode decidir qual das duas hipóteses é a correta. No entanto, cada uma das determinações opostas é tão indiferente para a forma quanto a outra; ambas podem ser compreendidas como qualidade, e essa compreensão pode exprimir-se como lei."

A problemática ética de Kant nos reconduz, assim, ao problema *metodológico* da coisa em si, ainda não superado. Já definimos o aspecto filosoficamente significativo desse problema, seu lado metodológico, como a relação entre forma e conteúdo, como problema da irredutibilidade da facticidade e da irracionalidade da matéria. A ética formal de Kant, talhada à medida da consciência individual, pode certamente abrir uma perspectiva metafísica para a solução do problema da coisa em si, ao fazer aparecer no horizonte, sob a forma de postulados da razão prática, todos os conceitos, decompostos pela dialética transcendental, de um mundo compreendido como totalidade; porém, do ponto de vista do método, essa solução subjetiva e prática permanece encerrada nos mesmos limites da problemática objetiva e contemplativa da crítica da razão.

65. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts". *Werke* I, pp. 352-3. Cf. *ibid.*, p. 351. "Pois ela é a abstração absoluta de toda matéria do querer; todo conteúdo propõe uma heteronomia do livre-arbítrio." Ou, ainda mais claramente na *Fenomenologia*: "Pois o puro dever é [...] simplesmente indiferente a qualquer conteúdo e suporta qualquer conteúdo."

Desse modo, passamos a conhecer um novo e significativo aspecto estrutural desse conjunto de problemas: para resolver a irracionalidade na questão da coisa em si, não basta a tentativa de ir além da atitude contemplativa. Quando a questão é formulada de maneira concreta, a essência da prática parece residir na supressão da *indiferença da forma em relação ao conteúdo*, indiferença em que se reflete metodologicamente o problema da coisa em si. O princípio da prática como princípio da filosofia só é encontrado realmente, portanto, quando se indica ao mesmo tempo um conceito de forma, cuja validade não tenha mais como fundamento e condição metodológica essa pureza em relação a toda determinação de conteúdo, essa pura racionalidade. O princípio da prática, enquanto princípio de transformação da realidade, deve então ser talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor.

Somente essa maneira de formular o problema permite, por um lado, a separação clara entre a atitude intuitiva, teórico-contemplativa, e a práxis e, por outro, compreender esses dois tipos de atitude que se referem uma à outra e como se pôde tentar resolver as antinomias da contemplação com o auxílio do princípio prático. Teoria e práxis referem-se, efetivamente, aos mes-

mos objetos, pois todo objeto é dado como complexo espontaneamente indissolúvel de forma e conteúdo. Mas a diversidade das atitudes do sujeito orienta a prática para o que há de qualitativamente único, para o conteúdo e o substrato material de cada objeto. A contemplação teórica – como tentamos mostrar até agora – afasta-nos desse aspecto. Pois a clarificação e a dominação teóricas do objeto atingem seu ápice justamente quando elas fazem surgir cada vez mais claramente os elementos formais, destacados de todo conteúdo (de toda "facticidade contingente"). Esse problema não surge enquanto o pensamento procede "ingenuamente", isto é, enquanto não reflete sobre essa função e acredita poder extrair os conteúdos a partir das próprias formas, atribuindo-lhes funções metafísicas ativas, ou ainda enquanto apreende o material estranho às formas – de maneira igualmente metafísica – como inexistente. A práxis aparece inteiramente subordinada à teoria e à contemplação[66]. Porém, no momento em que essa situação, ou seja, a ligação indissolúvel entre a atitude contemplativa do sujeito e o caráter puramente formal do objeto do conhecimento torna-se consciente, é preciso ou renunciar à solução do problema da irracionalidade (questão do conteúdo, do dado etc.), ou buscar a solução na práxis.

É mais uma vez em Kant que essa tendência encontra sua formulação mais clara. Quando Kant[67] diz

66. Isso é totalmente claro entre os gregos. Contudo, também os grandes sistemas do começo dos tempos modernos, sobretudo o de Espinosa, mostram essa estrutura.

67. *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 472-3.

que "o ser não é manifestamente um predicado real, isto é, um conceito de algo que poderia acrescentar ao conceito de uma coisa", exprime essa tendência e todas as suas conseqüências com tal força, que é obrigado a colocar, como a única perspectiva possível para sua estrutura conceitual, a dialética dos conceitos em movimento. "Pois, caso contrário, não existiria no conceito exatamente aquilo que pensei, mas algo a mais, e eu não poderia dizer que é o mesmo objeto do meu conceito que existe." Escapou tanto ao próprio Kant quanto aos críticos de sua crítica a respeito da prova ontológica o fato de o primeiro descrever – de modo evidentemente negativo e deformado, resultante do ponto de vista da pura contemplação – a estrutura da verdadeira práxis enquanto superação das antinomias do conceito do ser. Acabamos de mostrar que, a despeito de todos os seus esforços em sentido contrário, sua ética nos reconduz aos limites da contemplação abstrata. Hegel revela o fundamento metodológico dessa teoria ao criticar a seguinte passagem[68]: "Para esse conteúdo considerado como isolado, é de fato indiferente ser ou não ser; essa diferença não lhe diz respeito [...] De maneira mais geral, as abstrações do ser e do não ser deixam de ser abstrações ao adquirirem um conteúdo determinado. O ser é então realidade [...]"; em outros termos, o fim que Kant fixa para a consciência é o de descrever a estrutura do conhecimento que manipula os "puros sistemas de leis", isolados sistematicamente, num meio também sistematicamente isolado e homogeneizado. (Na física, a hipótese da vibração do éter,

68. *Werke* III, pp. 78 ss.

por exemplo, o "ser" do éter não traria nada de novo ao seu conceito.) Mas no momento em que o objeto é apreendido como parte de uma totalidade concreta e que se torna claro que, ao lado do conceito formal e limitado do ser inerente a essa pura contemplação, é possível e até necessário conceber outros níveis da realidade (ser, existência, realidade etc. em Hegel), a prova de Kant fracassa: ela não é mais do que a delimitação do pensamento puramente formal. Em sua tese de doutoramento[69], Marx fez passar, aliás de maneira mais concreta e mais coerente do que Hegel, a questão do ser e das gradações do seu significado para o domínio da realidade histórica, da práxis concreta. "O antigo Moloch não reinou? O Apolo de Delfos não era um poder efetivo na vida dos gregos? Aqui a crítica de Kant também nada significa." Infelizmente, esse pensamento não foi levado por Marx até as suas últimas conclusões lógicas, ainda que o *método* das obras de maturidade trabalhasse constantemente com esses conceitos do ser, situados em vários níveis da prática.

Ora, quanto mais essa tendência kantiana torna-se consciente, mais o dilema é inevitável. Pois o conceito formal do objeto do conhecimento, derivado de maneira inteiramente pura, a coesão matemática e a necessidade de leis da natureza como ideal de conhecimento transformam este último cada vez mais numa contemplação metódica e consciente dos puros conjuntos formais, das "leis" que funcionam na realidade objetiva, *sem intervenção do sujeito*. Portanto, a tentativa de eliminar o elemento irracional inerente ao conteúdo não é

69. MEW Ergänzungsband. Parte I, p. 371.

mais dirigida somente para o objeto, mas, de maneira crescente, também para o sujeito. A elucidação crítica da contemplação esforça-se de modo cada vez mais enérgico para suprimir integralmente de sua própria atitude todos os aspectos subjetivos e irracionais, todo elemento antropomórfico; busca destacar com vigor crescente o sujeito do conhecimento do "homem" e transformá-lo num sujeito puro, puramente formal.

Aparentemente, essa definição da contemplação contradiz nossa exposição anterior do problema do conhecimento como conhecimento do que é produzido por "nós". Ela a contradiz efetivamente. Mas essa contradição serve para lançar uma nova luz sobre as dificuldades da questão e sobre as possíveis vias para uma solução. Pois a contradição não reside na incapacidade dos filósofos em analisar de maneira unívoca os fatos diante dos quais eles se encontram; é, antes de tudo, a expressão intelectual da própria situação objetiva que eles têm como tarefa compreender. Em outros termos, a contradição que nesse caso vem à luz entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais modernos e racionalistas, os emaranhados e equívocos que se escondem em seus conceitos de sujeito e de objeto, a incompatibilidade entre sua essência de sistemas "produzidos" por "nós" e sua necessidade fatalista, estranha ao homem e distanciada dele, são apenas a formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna. Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos "naturais", irracionais e "efetivos", mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, "produzida por eles mesmos", uma espécie

de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma). "Seu próprio movimento social", diz Marx, "possui para eles a forma de um movimento de coisas que os controla em vez de ser controlado por eles."

Segue-se que a inexorabilidade dos poderes não dominados adquire um caráter totalmente novo. Outrora, era o poder cego de um destino irracional em seu fundamento o ponto em que cessa toda possibilidade de uma faculdade humana de conhecer, em que começa a transcendência absoluta, o reino da fé etc.[70]. Agora, em contrapartida, essa inexorabilidade aparece como a conseqüência inevitável de sistemas de leis conhecidas, cognoscíveis e racionais, como uma necessidade que não pode ser compreendida em seu fundamento último nem em sua ampla totalidade, como o faz claramente a filosofia crítica ao contrário dos seus predecessores dogmáticos. No entanto, as partes dessa totalidade – o círculo vital no qual o homem vive – são cada vez mais penetradas, calculadas e previstas. Não é absolutamente por acaso que logo no início do desenvolvimento filosófico moderno a matemática universal surge como ideal de conhecimento, como tentativa de criar um sistema racional de relações que englobe todas as possibilidades formais, todas as proporções e relações de existência racionalizada, com auxílio do qual todo fenômeno pode tornar-se objeto de um cálculo exato, independentemente de sua diferenciação material e real[71].

70. A partir desse fundamento ontológico, pode-se compreender o ponto de partida, tão estranho ao pensamento moderno, do pensamento nos estados "naturais", como o *credo ut intelligam*, de Anselmo de Cantuária ou o do pensamento hindu ("apenas aquilo que ele elege é concebido", teria dito Atman). A dúvida metódica de Descartes, ponto de partida do pensamento *exato*, é somente a formulação mais aguda dessa oposição tão conscientemente sentida no início da Idade Moderna. Ela retorna em todos os pensadores importantes, de Galileu a Bacon.

Nessa concepção tão nítida e, por conseguinte, tão característica do ideal moderno de conhecimento, a contradição indicada mais acima mostra-se em toda a sua evidência. Pois o fundamento desse cálculo universal, por um lado, não pode ser outro senão a certeza de que somente uma realidade revestida de tais conceitos pode ser efetivamente dominada por nós. Por outro, mesmo quando supõe uma realização completa e sem lacunas dessa matemática universal, essa "dominação" da realidade só pode ser a contemplação objetivamente correta do que resulta – necessariamente e sem nossa intervenção – da combinatória abstrata dessas relações e proporções. Essa contemplação parece, é verdade, estar próxima do ideal filosófico e universal de conhecimento (Grécia, Índia). O caráter particular da filosofia moderna só vem plenamente à luz se considerarmos de maneira crítica as condições que permitem realizar essa combinatória universal. Pois somente pela descoberta da "contingência inteligível" dessas leis nasce a possibilidade de um movimento "livre" no interior do cam-

71. A respeito da história dessa matemática universal, cf. Cassirer, *op. cit.*, I, pp. 446, 563; II, pp. 138, 156 ss. Sobre a ligação dessa matematização da realidade com a "práxis" burguesa do cálculo dos resultados esperados das "leis", cf. Lange, *Geschichte des Materialismus* (Reclam) I, pp. 321-32, sobre Hobbes, Descartes, Bacon etc.

po de ação de tais sistemas de leis coincidentes ou ainda não conhecidos completamente. Vale então notar que se tomarmos a ação no sentido já indicado de transformação da realidade, de orientação para o que é essencialmente qualitativo, para o substrato material da ação, essa atitude ainda será bem mais comtemplativa do que, por exemplo, o ideal de conhecimento da filosofia grega[72]. Pois essa "ação" consiste em calcular com a maior antecedência possível o efeito provável dessas leis e no fato de o sujeito da "ação" adotar uma posição em que esses efeitos ofereçam as melhores oportunidades para seus fins. É claro, portanto, que, por um lado, a possibilidade de tal previsão é tanto maior quanto mais a realidade for racionalizada, quanto mais cada um dos seus fenômenos puder ser considerado como integrado no sistema dessas leis. Mas, por outro, é igualmente claro que quanto mais a realidade e a atitude em relação ao sujeito "agente" se aproxima desse tipo, mais também o sujeito se transforma num órgão pronto para compreender as oportunidades criadas pelos sistemas de leis conhecidos, e sua "atividade" se limita adotar o ponto de vista a partir do qual essas leis (por si mesmas e sem intervenção) atuam a seu favor, conforme seus interesses. A atitude do sujeito torna-se – no sentido filosófico – puramente contemplativa.

72. Pois a teoria platônica das idéias encontrava-se numa ligação indissolúvel – não se sabe com que direito – tanto com a totalidade quanto com a existência qualitativa do dado. A contemplação significa no mínimo desatar os laços que mantêm a "alma" presa às limitações empíricas. O ideal estóico de ataraxia mostra muito melhor essa contemplação totalmente pura, sem, no entanto, a ligação paradoxal com uma "atividade" fervorosa e ininterrupta.

Aqui, contudo, mostra-se em segundo lugar que todas as relações foram conduzidas no nível dos sistemas de leis naturais assim concebidos. Foi enfatizado várias vezes nessas páginas que a natureza é uma categoria social. Certamente, para o homem moderno, que parte imediatamente das formas ideológicas acabadas, de seus efeitos diante dos quais ele se encontra e que influenciam profundamente toda sua evolução mental, uma concepção como a que acabamos de esboçar consistiria simplesmente em ampliar à sociedade os conceitos formados e adquiridos nas ciências naturais. Hegel[73] já dizia, em sua polêmica de juventude contra Fichte, que o Estado deste é "uma máquina", seu substrato, "uma pluralidade [...] atomística, cujos elementos [...] são uma quantidade de pontos [...] Essa substancialidade absoluta de pontos funda na filosofia prática um sistema de atomismo em que, como no atomismo da natureza, um entendimento estranho aos átomos torna-se lei". Essas descrições da sociedade moderna e as tentativas de dominá-la intelectualmente retornam constantemente no curso do desenvolvimento posterior; isso é um fato bastante conhecido para que seja necessário confirmá-lo com exemplos. O mais importante é que não faltou a visão de uma relação inversa. Após Hegel[74], que já reconhecera claramente o caráter bur-

73. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen System". *Werke* I, p. 242. Toda teoria "atomista" da sociedade representa apenas o reflexo ideológico dessa sociedade do ponto de vista puramente burguês; é o que Marx demonstrou claramente contra Bruno Bauer. *Die heilige Familie*, MEW 2, pp. 127-5. Essa constatação não supera, contudo, a "objetividade" de tais concepções: elas são, de fato, as formas necessárias que o homem reificado tem da sua atitude para com a sociedade.

74. *Werke* IX, p. 528.

guês de luta das "leis da natureza", Marx[75] mostra que "Descartes, com sua definição dos animais como meras máquinas, vê com os olhos do período manufatureiro, em contraste com a Idade Média, para a qual o animal era considerado como auxiliar do homem"; e acrescenta a esse respeito algumas indicações sobre a história intelectual dessas relações. Essa mesma relação assume um caráter ainda mais nítido e importante em Tönnies[76]: "A razão abstrata, sob um certo ângulo, é a razão *científica*, e seu sujeito é o homem objetivo que conhece relações, isto é, o homem que pensa conceitualmente. E, portanto, os conceitos científicos, que, por sua origem ordinária e suas qualidades reais, são juízos por meio dos quais *nomes* são dados aos conjuntos de sensações, comportam-se no interior da ciência como as mercadorias no seio da sociedade. Eles se reúnem no sistema como as mercadorias no mercado. O conceito científico supremo, que não encerra mais o nome de alguma coisa de real, equivale ao dinheiro; o conceito de átomo, ou o de energia." Não é nossa tarefa aqui estudar mais de perto a prioridade conceitual ou a sucessão causal e histórica entre sistema de leis naturais e capitalismo. (Entretanto, o autor destas linhas não pretende esconder sua opinião de que se deve dar prioridade ao desenvolvimento econômico capitalista.) Trata-se somente de compreender claramente que, por um lado, todas as relações humanas (como objetos da atividade social) adquirem cada vez mais as formas de objetividade dos elementos abstratos dos conceitos

75. *Kapital* I, MEW 23, p. 411, nota III.
76. *Gemeinschaft und Gesellschfat*. Terceira edição, p. 38.

formados pelas ciências naturais, de substratos abstratos das leis da natureza e que, por outro, o sujeito dessa "atividade" também adota, em medida crescente, uma atitude de puro observador desses processos artificialmente abstratos, de experimentador etc.

* * *

Seja-me permitido dizer aqui algumas palavras sob a forma de excurso sobre as observações de Friedrich Engels a respeito do problema da coisa em si, já que, embora não se refiram diretamente ao nosso problema, elas influenciaram a concepção desse conceito em amplos círculos marxistas, e ignorar sua correta interpretação poderia facilmente deixar subsistir mal-entendidos. Diz Engels[77]: "A refutação mais flagrante dessa mania, como de todas as manias filosóficas, é a práxis, isto é, o experimento e a indústria. Se pudermos provar a validade de nossa concepção de um processo natural fazendo-o nós mesmos, produzindo-o a partir de suas condições e, além disso, colocando-o a serviço dos nossos objetivos, damos um fim à inapreensível 'coisa em si' kantiana. As substâncias químicas produzidas nos organismos vegetais e animais permaneceram como 'coisas em si' até o momento em que a química orgânica começou a prepará-las uma após a outra; desse modo, a 'coisa em si' tornou-se uma coisa para nós, como a matéria corante da ruiva, a alizarina, que não cultivamos nos campos sob a forma de raízes da ruiva, mas produzimos de maneira muito mais simples e a melhor preço a partir do alcatrão da hulha." É preciso

77. *Feuerbach*, MEW 21, p. 276.

antes de tudo corrigir uma inexatidão de terminologia quase incompreensível para um conhecedor de Hegel como Engels. Para Hegel, "em si" e "para nós" não são de modo algum contrários, mas *correlatos necessários*. Se alguma coisa é dada simplesmente "em si", isso significa para Hegel que é dada somente "para nós". O contrário do "para nós ou em si"[78] é, antes, o "para si", essa espécie de posição em que o ser-pensado do objeto significa, ao mesmo tempo, a consciência que o objeto tem de si mesmo[79]. Nesse caso, supor que o problema da coisa em si implica um limite à possibilidade de um alargamento concreto dos nossos conhecimentos seria desconhecer totalmente a teoria kantiana do conhecimento. Pelo contrário, Kant, que partia metodicamente da ciência da natureza mais avançada da época, a astronomia de Newton, e moldara sua teoria do conhecimento justamente à medida desta e de suas possibilidades de progresso, admite, portanto, necessariamente a *possibilidade ilimitada de alargamento* desse método. Sua "crítica" incide apenas no seguinte: mesmo o conhecimento acabado do conjunto dos fenômenos seria apenas um conhecimento dos fenômenos (em oposição à coisa em si); pois, mesmo o conhecimento acabado do conjunto dos fenômenos jamais poderia superar as *barreiras estruturais* desse conhecimento – isto é, segundo

78. Por exemplo, *Phänomenologie*, Prefácio, Werke II, p. 20; *ibid.* pp. 67-8, 451 etc.

79. Marx emprega essa terminologia na importante passagem sobre o proletariado, também freqüentemente citada nessas páginas *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 181. Sobre a questão como um todo, cf. as passagens correspondentes da *Lógica*, particularmente III, pp. 127 s, 166 s, e IV, pp. 120 s. e a crítica a Kant em diferentes passagens.

a nossa formulação, as antinomias da totalidade e as antinomias do conteúdo. Kant resolveu de maneira suficientemente clara a questão do agnosticismo e da relação com Hume (e com Berkeley, em quem ele pensa particularmente sem nomear), na parte que trata da *Refutação do idealismo*[80]. O mal-entendido mais profundo de Engels consiste, porém, no fato de ele designar como práxis – no sentido da filosofia dialética – a atitude própria da indústria e do experimento. O experimento é justamente o comportamento contemplativo em sua forma mais pura. Aquele que faz a experiência cria um meio artificial e abstrato para poder *observar* com tranqüilidade e sem obstáculos o jogo das leis, eliminando todos os elementos irracionais e incômodos, tanto do lado do sujeito quanto do lado do objeto. Esforça-se em reduzir, tanto quanto possível, o substrato material de sua observação ao "produto" puramente racional, à "matéria inteligível" da matemática. E quando Engels diz, a propósito da indústria, que o que é assim "produzido" acaba se tornando útil aos "nossos fins", ele parece esquecer por um momento a estrutura fundamental da sociedade capitalista que ele mesmo já havia descrito com clareza insuperável em seu genial ensaio de juventude. Esquece, com efeito, que se trata na sociedade capitalista de "uma lei natural que se baseia na ausência de consciência dos participantes"[81]. Na medida em que a indústria estabelece "metas" – no sentido decisivo, ou melhor, histórico e dialético do termo –, ela é apenas objeto e não sujeito das leis naturais sociais. Marx enfatizou por várias vezes que o capita-

80. *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 208 ss.

81. *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW I, p. 515.

lista (e quando falamos de "indústria" no passado ou no presente só podemos estar pensando nele) não passa de uma máscara. E quando compara, por exemplo, sua tendência a enriquecer com a do entesourador, não deixa de ressaltar[82]: "O que neste aparece como uma mania individual, no capitalista constitui um efeito do mecanismo social de que é apenas uma engrenagem. Além disso, o desenvolvimento da produção capitalista faz do crescimento contínuo do capital investido numa empresa industrial uma necessidade, e a concorrência impõe a todo capitalista individual as leis imanentes do modo de produção capitalista como leis exteriores obrigatórias." É evidente, portanto, no espírito do marxismo – ordinariamente também interpretado por Engels nesse sentido –, que a "indústria", isto é, o capitalista como portador do progresso econômico, técnico etc., não age, mas sofre a ação, e que sua "atividade" se esgota na observação e no cálculo exatos do efeito objetivo das leis sociais naturais.

* * *

Para voltar ao nosso problema, de tudo isso fica evidente que a virada da filosofia crítica em direção à prática fracassou ao tentar resolver as antinomias constatadas na teoria e acabou tornando-as eternas[83]. Pois,

82. *Kapital* I, MEW 23, p. 618 etc. Sobre a "falsa consciência" da burguesia, cf. o ensaio "Consciência de classe".

83. A isso se refere a crítica aguda e reiterada de Hegel. A recusa da ética kantiana por Goethe remete a esse problema, embora por outros motivos e, por conseguinte, com outra terminologia. A ética de Kant tem por tarefa sistemática resolver o problema da coisa em si. É o que se

da mesma maneira que, a despeito de toda racionalidade e regularidade do seu modo de manifestação, a necessidade objetiva persiste numa contingência insuperável, visto que seu substrato material permanece transcendente, também a liberdade do sujeito, que assim deve ser salva, não pode escapar, por ser uma liberdade vazia, do abismo do fatalismo. "Pensamentos sem conteúdo são vazios", diz Kant[84] programaticamente na introdução à *Lógica transcendental*, "intuições sem conceitos são cegas." A crítica, no entanto, só pode realizar a interpenetração assim exigida entre forma e conteúdo sob a forma de programa metodológico; ou seja, ela só pode mostrar, para cada uma das esferas separadas, o ponto em que a penetração real da forma e do conteúdo *deveria* começar, em que ela *começaria* se sua racionalidade formal *pudesse* permitir-lhe mais do que uma previsão de cálculo formal das possibilidades formais. A liberdade não é capaz nem de quebrar a necessidade sensível do sistema do conhecimento, a ausência de alma das leis fatalistas da natureza, nem de emprestar-lhe um sentido, e os conteúdos liberados pela razão cognitiva, o mundo conhecido por ela, também não estão mais em condição de preencher de vida as meras determinações formais da liberdade.

A impossibilidade de compreender e de "produzir" a conexão da forma e do conteúdo como uma conexão concreta, e não simplesmente como suporte de um cálculo formal, leva ao insolúvel dilema da liber-

pode perceber em diferentes passagens, como: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Phil. Bibl., p. 87. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 123.

84. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 77.

dade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo. A regularidade "eterna e inflexível" do devir do processo natural e a liberdade puramente interior da práxis moral e individual aparecem, no final da *Crítica da razão prática*, como fundamentos separados e inconciliáveis da existência humana, mas, ao mesmo tempo, dados irrevogavelmente em sua separação[85]. A grandeza da filosofia de Kant consiste em não ter ocultado, em ambos os casos, o caráter insolúvel do problema com uma decisão arbitrariamente dogmática em qualquer sentido que seja, mas salientado abrupta e asperamente esse caráter insolúvel.

3.

Não se trata aqui – nem em toda a filosofia clássica – de meros problemas de pensamento, de puras disputas entre eruditos, e isso se mostra da maneira mais clara se voltarmos uma página na história do desenvolvimento desse problema e estudarmos a mesma questão num nível menos elaborado de pensamento, porém mais próximo efetivamente do fundamento social da vida e, portanto, mais concreto. Plekhanov[86] ressalta com veemência o limite intelectual da concepção de mundo com o qual se defrontou o materialismo burguês do século XVIII, usando a seguinte antinomia: por

85. A respeito do parentesco metodológico desses dois princípios, cf. também o ensaio "Rosa Luxemburgo como marxista".

86. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, pp. 54 ss., 122 ss. Holbach e Helvécio chegam bem perto do problema da coisa em si, mas igualmente de uma forma mais ingênua. Cf. *ibid.*, pp. 9, 55 etc.

um lado, o *homem* aparece como um *produto* do meio social, de outro, "*o meio social é produzido* pela 'opinião pública', isto é, pelo *homem*". A antinomia que reencontramos no problema aparentemente gnosiológico da produção, na questão sistemática do sujeito da "ação", do "produtor" da realidade apreendida unilateralmente, manifesta agora seu fundamento social. E as exposições de Plekhanov também mostram claramente que a dualidade dos princípios contemplativo e prático (individual), em que podemos identificar a primeira conquista da filosofia clássica e o ponto de partida para um desenvolvimento posterior dos problemas, conduzem a essa antinomia. A problemática mais ingênua e mais primitiva de Holbach e de Helvécio permite, porém, uma visão ainda mais clara do fundamento vital que constitui o suporte real dessa antinomia. Observa-se, em primeiro lugar, que como conseqüência do desenvolvimento da sociedade burguesa, todos os problemas do ser social deixam de transcender o homem e se manifestam como produtos da atividade humana, em contraste com a concepção social da Idade Média e do início da Idade Moderna (Lutero, por exemplo). Em segundo lugar, não resta dúvida de que esse homem tem de ser o burguês, egoísta, individual e artificialmente isolado pelo capitalismo, e de que, portanto, sua consciência, enquanto fonte de sua atividade e de seu conhecimento, apresenta-se como sendo isolada e individual, nos moldes de Robinson Crusoé[87]. Em terceiro, no

87. Também não oferecemos aqui nenhuma história das robinsonadas. Apenas remeto às observações de Marx (*Zurkritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, pp. 615 ss.) e à sutil alusão de Cassirer ao papel desse problema na teoria do conhecimento de Hobbes. *Op. cit.*, II, pp. 61 ss.

entanto, é justamente assim que se suprime o caráter de atividade da ação social. O que à primeira vista parece ser uma repercussão da teoria sensualista do conhecimento, própria dos materialistas franceses (Locke etc.), ou seja, que por um lado "seu cérebro é apenas uma cera apropriada para receber todas as impressões que nela se queiram imprimir" (Holbach segundo Plekhanov, *op. cit.*), e, por outro, que somente a ação *consciente* pode valer como atividade. Examinada mais de perto, essa suposta repercussão é uma simples conseqüência da posição do homem burguês no processo de produção capitalista. O aspecto fundamental dessa situação já foi realçado várias vezes por nós: o homem da sociedade capitalista encontra-se diante da realidade "feita" – por si mesmo (enquanto classe) –, como se estivesse em frente a uma "natureza", cuja essência lhe é estranha; está entregue sem resistência às suas "leis", e sua atividade consiste apenas na utilização para seu proveito (egoísta) do cumprimento forçado das leis individuais. Mas mesmo nessa "atividade", permanece – pela própria natureza da situação – objeto e não sujeito dos acontecimentos. Desse modo, o campo de ação de sua atividade é totalmente impelido para o interior: por um lado, consiste na consciência relativa às leis que o homem utiliza, por outro, na consciência relativa a suas reações interiores diante do desdobramento dos acontecimentos.

Dessa situação resulta um emaranhado de problemas e equívocos essenciais e inevitáveis nos conceitos decisivos para a compreensão que o homem burguês tem de si mesmo e de sua posição no mundo. Assim, o conceito de natureza adquire um sentido muito ambíguo. Já indicamos a definição de natureza como "conjunto do sistema de leis" que rege os acontecimentos, definição da qual Kant deu a formulação mais clara, mas que não mudou desde Kepler e Galileu até hoje. Ao lado desse conceito, cujo crescimento a partir da estrutura econômica do capitalismo foi elucidado várias vezes, desenvolve-se outro relativo à natureza, inteiramente diferente do primeiro e que abarca, por sua vez, sentidos diversos: trata-se do *conceito-valor*. Um breve olhar sobre a história do direito natural mostra a extensão do entrelaçamento inextricável desses dois conceitos. Pois neles a natureza apresenta essencialmente um aspecto de luta revolucionária burguesa: o caráter "conforme a lei", calculável, formal e abstrato da sociedade burguesa que se aproxima aparece como natureza ao lado do artifício, da arbitrariedade, da ausência de regras do feudalismo e do absolutismo. Ao mesmo tempo, porém, basta pensarmos em Rousseau para distinguirmos um eco totalmente diferente e completamente oposto do conceito de natureza. Cresce o sentimento de que as formas sociais (a reificação) despojam o homem de sua essência humana, de que quanto mais a cultura e a civilização (isto é, o capitalismo e a reificação) apossam-se dele, menos ele está em condição de ser homem. E a natureza torna-se – sem que se tenha tomado consciência da inversão completa no significado desse conceito – o receptáculo em que se reúnem todas as tendências interiores que agem contra a mecanização, a privação da alma e a reificação crescentes. Desse modo, ela pode adquirir o significado do que, em oposição às formações artificiais da civilização humana, teve um crescimento orgânico e não foi criado

pelo homem[88]. Mas também pode ser apreendida como esse aspecto da interioridade humana que permaneceu como natureza ou, pelo menos, tem a tendência, o anseio, de tornar-se novamente natureza. "São o que fomos", diz Schiller a propósito das formas da natureza, "são o que devemos voltar a ser". Mas aqui surgiu – inopinadamente e em ligação indissolúvel com os outros conceitos – um terceiro conceito de natureza, um conceito no qual o caráter de valor, a tendência a transpor a problemática da existência reificada destaca-se claramente. A natureza é, então, o ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. Para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem.

Com isso, parece que encontramos inesperadamente o que procurávamos: o fundamento da dualidade

88. Cf. a esse respeito principalmente *Kritik der Urteilskraft*, § 42. O exemplo do rouxinol real e do rouxinol imitado exerceu, por intermédio de Schiller, uma forte influência sobre toda a problemática posterior. Seria um problema histórico muito interessante ver como o conceito de "crescimento orgânico" adquire uma importância cada vez mais reacionária como palavra de ordem na luta contra a reificação, passando pelo romantismo alemão, pela escola histórica do direito, por Carlyle, Ruskin etc., mas isso foge dos limites do nosso estudo. Importa para nós somente a *estrutura do objeto*: esse ápice aparente da interiorização da natureza implica precisamente a renúncia total a penetrá-la efetivamente. O estado de alma como forma de conteúdo pressupõe objetos tão impenetrados e impenetráveis (coisas em si) quanto a lei da natureza.

insuperável da razão pura e da razão prática, o fundamento do sujeito da "ação" e da "produção" da realidade como totalidade. Tanto mais, que essa atitude (se compreendermos como necessária a multiplicidade variável de sentido desse conceito esclarecedor, sem avançar em sua análise) não deve ser buscada de maneira mitológica numa construção transcendente; não se mostra somente como um "fato da alma", como uma nostalgia da consciência, mas também possui um campo concreto e real de realização: a arte. Não é o caso de examinar em detalhes a importância cada vez maior – para a concepção total de mundo – da teoria da arte e da estética na história dos problemas a partir do século XVIII. Trata-se unicamente para nós – como em todos os pontos deste estudo – de fazer aparecer o fundamento histórico e social que deu à estética e à consciência relativa à arte uma importância filosoficamente global, que a arte nunca foi capaz de possuir em seu desenvolvimento anterior. Isso não implica, evidentemente, que a própria arte estivesse experimentando uma época de florescimento objetivo e artístico sem precedentes. Ao contrário. Objetivamente, o que foi produzido em termos de arte no curso desse desenvolvimento não sustenta nem de longe, com exceção de alguns casos totalmente isolados, a comparação com as épocas anteriores de florescimento. Trata-se aqui da importância teórica, sistemática e ideológica que o *princípio da arte* assume nessa época.

Esse princípio é a criação de uma totalidade concreta em virtude de uma concepção da forma orientada justamente para o conteúdo concreto do seu substrato material, capaz, por conseguinte, de dissolver a rela-

ção "contingente" dos elementos com o todo, de superar a contingência e a necessidade como contrários simplesmente aparentes. É sabido que Kant, já na *Crítica do juízo*, atribuiu a esse princípio o papel de mediação entre os contrários de outra forma inconciliáveis, portanto, a função de acabamento do sistema. Porém, essa tentativa de solução não podia ater-se à explicação e à interpretação do fenômeno da arte. Quanto mais não fosse porque, como mostramos, o princípio assim descoberto estava desde a sua origem ligado aos diversos conceitos de natureza de maneira indissolúvel, de modo que seu destino mais iminente parecia ser o de agir como princípio de solução para todos os problemas insolúveis (contemplativa e teoricamente ou ética e praticamente). Fichte[89] exprimiu em seguida, com precisão e sob forma de programa, a função metódica que deve ser atribuída a esse princípio: a arte "transforma o ponto de vista transcendental em ponto de vista comum", em outros termos, aquilo que para a filosofia transcendental parecia ser um postulado – problemático sob muitos aspectos – da explicação do mundo, na arte encontra-se totalmente concluído; a arte é a prova de que essa exigência da filosofia transcendental resulta necessariamente da estrutura da consciência humana e nela está ancorada de maneira essencial e necessária.

89. "System der Sittenlehre", capítulo 3, § 31, *Werke* II, p. 747. Seria uma tarefa muito interessante e compensadora mostrar como a filosofia clássica da natureza, tão raramente compreendida em seu método, desenvolve-se necessariamente a partir dessa situação. Não é por acaso que a filosofia da natureza de Goethe surgiu como reação contra a "violação" da natureza por Newton e que ela foi determinante para a problemática de toda a evolução posterior. Ambas as coisas só podem ser compreendidas a partir da relação entre o homem, a natureza e a arte; o retorno do método à filosofia qualitativa da natureza (do Renascimento), primeiro combate contra o conceito matemático de natureza, só se esclarece a partir desse contexto.

Contudo, essa prova é uma questão vital de método para a filosofia clássica que, como vimos, devia estabelecer como tarefa descobrir e mostrar esse sujeito da "ação", que pode ser compreendido como o produto da realidade em sua totalidade concreta. Pois somente se puderem ser efetivamente provadas a possibilidade de encontrar tal subjetividade na consciência e a de existir um princípio formal, que não seja mais marcado pela indiferença em relação ao conteúdo (e a todos os problemas resultantes que concernem à coisa em si, à "contingência inteligível" etc.), é que se torna possível para o método superar concretamente o racionalismo formal e, graças a uma solução lógica do problema da irracionalidade (ou seja, a relação da forma com o conteúdo), propor o mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, "produzido" por nós, e que alcança em nós o estágio da autoconsciência. Por isso, essa descoberta do princípio da arte levanta, ao mesmo tempo, o problema do "entendimento intuitivo", para o qual o conteúdo não é mais dado, mas "produzido" e que, segundo as palavras de Kant[90], é espontâneo (isto é, ativo), e não receptivo (isto é, contemplativo), não somente no conhecimento, mas também na intuição. Se, para o próprio Kant, isso mostra apenas o ponto a partir do qual o sistema *poderia* ser fechado e acabado, esse princípio e a exigência de um entendi-

90. *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

mento intuitivo dele resultante e de sua intuição intelectual tornam-se em seus sucessores a pedra fundamental da sistemática filosófica.

No entanto, a necessidade que conduziu a essa problemática e a função atribuída à solução dos seus problemas aparecem nos escritos de teoria estética de Schiller de forma ainda mais do que nos sistemas filosóficos em que a construção puramente intelectual recobre por vezes, para um olhar superficial, o fundamento vital de onde esses problemas brotaram. Quando Schiller coloca o princípio estético como instinto de jogo (em oposição ao instinto formal e ao instinto material, cuja análise contém – como todos os escritos estéticos de Schiller – muito mais coisas preciosas sobre a questão da reificação), sublinha o seguinte[91]: "Pois é preciso dizê-lo de uma vez, o homem joga apenas quando é homem no pleno sentido da palavra e *só é totalmente homem quando joga.*" Ora, quando Schiller estende o princípio estético para além da estética e busca nele a chave para a solução da questão relativa ao sentido da existência social do homem, revela-nos o ponto fundamental da filosofia clássica. Por um lado, passamos a reconhecer que o ser social aniquilou o homem enquanto homem. Ao mesmo tempo, ele nos mostra, por outro lado, o princípio segundo o qual o *homem socialmente aniquilado, fragmentado e dividido em sistemas parciais deve ser recriado intelectualmente*. Se pudermos perceber aqui claramente o problema fundamental da filosofia clássica, veremos também, acompanhando o aspecto grandioso de sua empresa e a perspectiva fecunda que seu mé-

91. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 15ª carta.

todo projeta no futuro, a necessidade do seu fracasso. Pois, enquanto os pensadores anteriores se detinham ingenuamente às formas de pensamento da reificação ou, quando muito, eram levados a contradições objetivas (como nos exemplos citados por Plekhanov), a problemática do ser social do homem capitalista entra agora vigorosamente na consciência.

"Quando o poder de unificação", diz Hegel[92], "desaparece da vida do homem, e os contrários perdem sua relação e sua interação vivas e adquirem autonomia, nasce a necessidade da filosofia." Mas, simultaneamente, aparece o limite estipulado para essa tentativa. Objetivamente, pois pergunta e resposta estão limitadas desde o início ao plano do puro pensamento. Esse limite é objetivo, na medida em que encerra o dogmatismo da filosofia crítica: ainda que essa filosofia tenha sido conduzida metodicamente para além dos limites do entendimento formal, racional e discursivo e, portanto, tenha se tornado crítica em relação a pensadores como Espinosa e Leibniz, sua *atitude fundamental* e metódica permanece racionalista. O dogma da racionalidade permanece intacto e insuperado[93]. Esse limite é subjetivo,

92. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", *Werke* I, p. 174.

93. Na oposição a essa atitude reside o núcleo real da filosofia posterior de Schelling. Contudo, sua abordagem mitologizante transforma-se em pura reação. Uma vez que Hegel representa – como será mostrado – o ápice do racionalismo, ele só pode ser superado por uma relação entre o pensamento e o ser *que não seja mais contemplativa*, na demonstração *concreta* do sujeito-objeto idêntico. Schelling empreende a tentativa absurda de perseguir esse caminho na direção contrária, chegando a uma solução puramente intelectual. Assim, como todos os epígonos da filosofia clássica, acaba enaltecendo a irracionalidade vazia e atinge uma mitologia reacionária.

pois o princípio assim descoberto desvenda, ao tornar-se consciente, as fronteiras estreitas de sua validade. Se o homem só é totalmente homem "quando joga", a partir disso, pode-se compreender todos os conteúdos da vida e, na forma estética, concebida tão largamente quanto possível, subtraí-los à ação mortal do mecanismo reificante. Todavia, só serão subtraídos a essa ação mortal *na medida* em que se tornam estéticos. Em outros termos, o mundo deve ser estetizado, o que significa se furtar ao problema propriamente dito e transformar novamente e de uma outra maneira o sujeito num sujeito puramente contemplativo, reduzindo a nada a "ação". Outra possibilidade é elevar o princípio estético à categoria de princípio modelador da realidade objetiva. No entanto, para isso é preciso transformar em mito a descoberta do entendimento intuitivo[94].

Essa tendência mitologizante no processo de criação torna-se, a partir de Fichte, tanto mais uma necessidade de método, uma questão vital da filosofia clássica, quanto mais a posição crítica é obrigada, paralelamente às antinomias que ela desvenda na realidade que nos é dada e em nossa relação com ela, a fragmentar o sujeito intelectualmente (isto é, a reproduzir intelectualmente sua fragmentação na realidade objetiva, ainda que de maneira parcialmente acelerada). Hegel ironiza várias vezes o "saco da alma" de Kant, no qual se encontram todas as diversas "faculdades" (teórica, prática etc.) e de onde elas devem ser "tiradas". Para superar essa dispersão do sujeito em partes autonomizadas, dispersão da qual Hegel não pode nem ao menos negar a realidade empírica e até mesmo a necessidade, não há outra via senão a da produção dessa fragmentação, dessa dispersão a partir de um sujeito concreto e total. A arte mostra, como vimos, as duas faces de Janus, e com a descoberta da arte torna-se possível tanto acrescentar um novo domínio à fragmentação do sujeito, quanto abandonar o terreno seguro da demonstração concreta da totalidade e (utilizando a arte quando muito como exemplo) atacar o problema da "produção" do lado do sujeito. Não se trata mais, portanto, como para Espinosa, de produzir a coesão objetiva da realidade segundo o modelo da geometria. *Essa* produção vale, antes, como pressuposição e tarefa da filosofia. Essa produção é indubitavelmente dada ("Há juízos sintéticos *a priori* – como são possíveis?", já se perguntava Kant); trata-se de deduzir a unidade – não dada – dessa forma de produção que se desintegra e de provar que ela é o produto de um sujeito produtor. Em última análise, portanto, trata-se de produzir o sujeito do "produtor".

94. Como não é possível abordar essa questão em detalhes, gostaria apenas de indicar que este é o ponto em que se pode começar uma análise para compreender o problema do romantismo. Conceitos conhecidos mas raramente entendidos, como o de "ironia", decorrem dessa situação. Sobretudo Solger, muito injustamente esquecido, com sua problemática incisiva e enquanto precursor do método dialético, ocupa ao lado de Fr. Schlegel e entre Schelling e Hegel uma posição quase semelhante à de Maimon entre Kant e Fichte. O papel da mitologia na estética de Schelling se esclarece também a partir desse estado dos problemas. O laço estreito entre tal problemática e o conceito de natureza como estado de alma salta aos olhos. A concepção do mundo realmente crítica e artística, não metafisicamente hipostasiada, conduz a um deslocamento ainda mais profundo da unidade do sujeito e, portanto, a uma multiplicação dos sintomas de reificação, como mostra o desenvolvimento da concepção moderna e coerente da arte (Flaubert, Konrad, Fiedler etc.). Cf., em termos metodológicos, meu ensaio "Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik", in: *Logos*, ano IV.

4.

A problemática ultrapassa agora a pura teoria do conhecimento, que apenas tentou investigar as "condições de possibilidade" daquelas formas do pensamento e da ação que haviam sido dadas em "nossa" realidade. Sua tendência cultural e filosófica, o esforço para superar a fragmentação reificada do sujeito, a rigidez e a impenetrabilidade – igualmente reificadas – dos seus objetos aparecem aqui inequivocamente. Goethe, ao descrever a influência que Hamann exerceu em seu desenvolvimento, exprimiu claramente essa exigência[95]: "Tudo o que o homem se compromete a realizar, seja pela ação, pela palavra ou de outro modo, deve brotar do conjunto de suas forças reunidas; tudo o que é isolado deve ser rejeitado." Mas, enquanto se opera uma orientação manifesta em direção ao *homem* fragmentado que deve ser unificado, orientação já indicada pela função central do problema da arte, as diferentes significações assumidas pelo "nós" do sujeito em diversos níveis não podem mais permanecer ocultas. O fato de a problemática ter penetrado de maneira mais profunda na própria consciência e de ser mais difícil cometer confusões e equívocos semiconscientes do que pelo conceito de natureza apenas torna a situação ainda mais complicada. O restabelecimento da unidade do sujeito e a libertação intelectual do homem tomam conscientemente o caminho da desintegração e da fragmentação. As figuras da fragmentação tornam-se então etapas necessárias para

95. *Dichtung und Wahrheit*, 12º livro. A influência subterrânea de Hamman é muito maior do que normalmente se admite.

se chegar ao homem restabelecido e se dissolvem ao mesmo tempo no vácuo da irrealidade, adquirindo sua justa relação com a totalidade compreendida e tornando-se dialéticas. "Os contrários", diz Hegel[96], "que antes se exprimiam sob a forma do espírito e da matéria, da alma e do corpo, da fé e do entendimento, da liberdade e da necessidade etc., e de muitas outras maneiras em esferas mais limitadas, concentrando em si todo o peso dos interesses humanos, com a evolução da cultura, tomaram a forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza, e, para o conceito geral, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta. O único interesse da razão é o de ir além desses contrários ossificados. Isso não significa uma hostilidade generalizada às oposições e às limitações, porque a evolução necessária é um fator da vida que se forma na eterna oposição: e a totalidade na vida mais intensa só é possível por meio de uma nova vida, a partir da mais absoluta separação." A gênese, a produção do produtor do conhecimento, a dissolução da irracionalidade da coisa em si e o despertar do homem amortalhado concentram-se doravante, portanto, na questão do *método dialético*. Nele, a exigência do entendimento intuitivo (da superação do método, relativa ao princípio racionalista do conhecimento) assume uma forma clara, objetiva e científica.

Certamente, a história do método dialético remonta longinquamente desde as origens do pensamento ra-

96. *Differenz*, I, pp. 173-4. A *Fenomenologia* é a prova inigualada (também por Hegel) desse método.

cionalista. No entanto, a virada que tal questão realiza agora se distingue qualitativamente de todas as problemáticas anteriores (o próprio Hegel subestima essa diferença, por exemplo quando estuda Platão). Pois, em todas as tentativas anteriores para superar os limites do racionalismo com o auxílio da dialética, a dissolução da rigidez dos conceitos não se refere com essa clareza e essa ausência de equívoco ao problema lógico do conteúdo nem ao problema da irracionalidade, de modo que, pela primeira vez – com a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel –, começou-se a compreender de maneira consciente todos os problemas lógicos, a fundá-los na natureza relativamente material do conteúdo, na matéria em sentido lógico e filosófico[97]. Assim nasce uma lógica inteiramente nova do *conceito concreto*, da totalidade – que, na verdade, permaneceu muito problemática no próprio Hegel e depois dele deixou de ser elaborada seriamente. Ainda mais original é o fato de o sujeito não ser nem o espectador imutável da dialética objetiva do ser e dos conceitos (como para os Eleatas ou mesmo para Platão), nem o senhor, orientado para a prática, das suas possibilidades puramente mentais (como para os sofistas gregos), mas o fato de o processo dialético, a dissolução da oposição fixa entre formas fixas desenrolar-se essencialmente *entre o sujeito e o objeto*.

97. Lask, o mais engenhoso e conseqüente dos neokantianos contemporâneos, reconhece claramente essa mudança na *Lógica* de Hegel: "Também a esse respeito o crítico deverá dar razão a Hegel: se os conceitos que se transformam dialeticamente são admissíveis, *então e somente então* há superação da irracionalidade". *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 67.

Não que os diferentes níveis da subjetividade que nascem no curso da dialética tivessem permanecido inteiramente ocultos a certas dialéticas anteriores (que se pense na *ratio* e no *intellectus* de Nicolau de Cusa); mas essa relativização referia-se apenas ao fato de que diversas relações entre sujeito e objeto eram justapostas ou sobrepostas ou, quando muito, desenvolvidas dialeticamente uma a partir da outra. Elas não implicavam a relativização nem a fluência da própria relação do sujeito e do objeto. E é somente nesse caso, quando "o verdadeiro [é apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito"; quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é, simultaneamente, produtor e produto do processo dialético; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade etc. pode ser considerado como resolvido.

Poderia parecer que a filosofia retorna assim aos grandes pensadores sistemáticos do início da época moderna. A identidade, proclamada por Espinosa, entre a ordem encontrada na combinação das idéias e a ordem encontrada na combinação das coisas parece se aproximar muito desse ponto de vista. O parentesco torna-se mais sedutor (e de resto desempenhou um forte papel na formação do sistema do jovem Schelling) na medida em que, também em Espinosa, o fundamento dessa identidade foi encontrado no objeto, na substância. A construção geométrica, como princípio da pro-

dução, só pode produzir a realidade porque representa o fator da autoconsciência da realidade objetiva. Essa objetividade tem, contudo, sob todos os aspectos, uma orientação oposta àquela de Espinosa, para quem toda subjetividade, todo conteúdo particular, todo movimento desaparecem no nada, diante da pureza e da unidade fixas da substância. Se agora, portanto, a identidade da combinação das coisas e da combinação das idéias é novamente buscada e o fundamento ontológico também é concebido como o princípio primário; se essa identidade deve todavia servir justamente para explicar a concretude e o movimento, é claro que a significação da substância, da ordem e da combinação das coisas têm de sofrer uma transformação fundamental.

A filosofia clássica alcançou igualmente essa transformação de sentido e retirou a nova substância, que aparece pela primeira vez, a ordem e a combinação das coisas doravante filosoficamente fundamentais: *a história*. As razões que fazem dela o único terreno concreto da gênese são extraordinariamente diversas, e sua enumeração exigiria quase uma recapitulação de tudo o que foi exposto até aqui, pois, atrás da maioria dos problemas insolúveis, está escondido, como caminho para se chegar à solução, o caminho para a história. É preciso, no entanto, aprofundar-se em algumas dessas razões, ou pelo menos indicá-las, pois a *necessidade lógica* da conexão entre gênese e história não se tornou inteiramente consciente nem mesmo para a filosofia clássica e, por razões históricas e sociais que devem ser explicadas mais adiante, também não poderia. Os materialistas do século XVIII já sabiam que, no processo histórico, o sistema do racionalismo esbarra na falta de

clareza[98]. No entanto, conforme seu dogmatismo da razão, interpretam tal fato como um limite eterno e insuperável da razão humana em geral. O aspecto lógico e metódico do problema é, porém, facilmente esclarecido se considerarmos que o pensamento racionalista, a partir da possibilidade formal de calcular os conteúdos das formas, que se tornaram abstratos, *deve necessariamente definir esses conteúdos como imutáveis* – no interior de cada sistema de relações em vigor. A evolução dos *conteúdos reais*, ou seja, o problema da história, pode ser compreendida por esse pensamento apenas sob a forma de um sistema de leis que pretenda fazer justiça ao conjunto das *possibilidades previsíveis*. Não é o caso de estudar em que medida isso é factível. A importância está no fato de que, a partir dessa conclusão, *o próprio método* obstrui o caminho para o conhecimento da qualidade e da concretude do conteúdo, de um lado, e da sua evolução, ou seja, da evolução histórica, de outro: por

---

98. Cf. Plekhanov, *op. cit.*, 9, pp. 51 ss. Quanto ao *método*, apenas o racionalismo formalista é confrontado com um problema insolúvel. Qualquer que seja a apreciação que se faça sobre o valor científico *objetivo* das soluções medievais para essas questões, certamente não haveria aqui nenhum problema e menos ainda um problema insolúvel para a Idade Média. Que se compare a formulação de Holbach, citada por Plekhanov, segundo a qual não se poderia saber se "o animal vem antes do ovo ou o ovo vem antes do animal", com o enunciado de Mestre Eckhart: "A natureza faz o homem a partir da criança e a galinha a partir do ovo; Deus faz o homem antes da criança e a galinha antes do ovo" (*Der Sermon vom edlen Menschen*). Decerto, trata-se *exclusivamente* do contraste em termos de *método*. Com base nesse limite, que faz justamente aparecer a história como coisa em si, Plekhanov nomeou com razão esses materialistas de idealistas ingênuos em relação à história. "Zu Hegels 60. Todestag", *Neue Zeit*, X, I, p. 273.

definição, pertence à essência de toda lei semelhante impedir, no interior do seu domínio de validade, que nada de novo aconteça; um sistema de leis semelhantes, mesmo sendo concebido como perfeito, certamente pode diminuir ao extremo a necessidade de correções para aplicar às leis particulares, mas não é capaz de apreender a novidade pelo cálculo. (O conceito de "fonte de erros" é apenas um substituto nas ciências particulares para o caráter de coisa em si da evolução, do que é novo para o conhecimento racional.) Se a gênese, no sentido da filosofia clássica, puder efetuar-se, então deverá criar, como fundamento lógico, uma lógica dos conteúdos que se transformam, para cuja construção ela encontra somente na história, no processo histórico, no fluxo ininterrupto da novidade qualitativa, essa ordem e essa conexão exemplares das coisas[99].

Pois, enquanto esse processo, essa novidade, surgem simplesmente como um limite, e não como um resultado simultâneo, um objetivo e um substrato do método, os conceitos precisam conservar – como as coisas da realidade vivida – aquela rigidez fechada sobre si mesma, que é suprimida apenas aparentemente pela *justaposição* de outros conceitos. Somente o processo histórico elimina realmente a autonomia – encontrada – das coisas e dos conceitos das coisas, assim como a rigidez que dela resulta. "Pois, na realidade", diz Hegel[100] a propósito da relação entre a alma e o corpo, "se ambos são tidos como sendo *absolutamente autônomos* um em relação ao outro, eles são tão impenetráveis um para o outro quanto o é toda matéria em relação a uma outra, e a presença de um é admitida apenas no não-ser, nos poros do outro; aliás, Epicuro atribuiu aos deuses os poros como morada, mas logicamente não lhes impôs nenhuma comunidade com o mundo." Ora o processo histórico suprime essa autonomia dos fatores. Ao obrigar o conhecimento, que quer ser adequado a esses fatores, a construir sua conceitualização sobre a singularidade e a novidade qualitativa dos fenômenos, obriga-o, ao mesmo tempo, a não deixar que esses elementos permaneçam em sua simples unicidade concreta. Em vez disso, destina-lhe a totalidade concreta do mundo histórico, o processo histórico concreto e total, como único ponto de vista a partir do qual podem ser compreendidos.

Com essa atitude, os dois principais aspectos da irracionalidade da coisa em si, a concretude do conteúdo

99. Aqui também a história do problema só pode ser indicada brevemente. As divergências nessa questão já foram claramente formuladas com muita antecedência. Remeto, por exemplo, à crítica de Friedrich Schlegel sobre a tentativa de Condorcet (1795) de dar uma explicação racionalista da história (em certa medida do tipo daquela de Comte e Spencer). "*As qualidades permanentes* do homem são objeto da ciência pura, *as modificações do homem*, tanto do homem individual como da massa, são, ao contrário, objeto de uma história científica da humanidade." *Prosaische Jugendschriften*. Viena, 1906, II, p. 52.

100. *Encyclopädie*, § 389. Para nós, no entanto, o importante aqui é *apenas* o aspecto metódico da questão. Contudo, é preciso acentuar que todos os conceitos racionalistas formais e contemplativos manifestam essa impenetrabilidade própria das coisas. A passagem moderna dos conceitos de coisa para os conceitos de função não muda em absolutamente nada essa situação, visto que os conceitos de função não se distinguem de maneira alguma dos conceitos de coisa no que concerne à relação forma e conteúdo, a única que importa aqui, mas levam mesmo a seu extremo essa sua estrutura formalmente racionalista.

individual e a totalidade aparecem doravante como positivamente orientados e em sua unidade. Isso assinala, ao mesmo tempo, uma mudança nas relações entre a teoria e a práxis e, com elas, nas relações entre a liberdade e a necessidade. A idéia que fazemos da realidade perde todo caráter mais ou menos fictício: segundo a palavra profética e já citada de Vico, nós mesmos fizemos a nossa história e, se somos capazes de considerar toda a realidade como história (portanto, como nossa história, pois não há outra), então de fato nos elevamos ao nível em que a realidade pode ser apreendida como nossa "ação". O dilema dos materialistas perdeu seu sentido, pois reconhecer nossa ação somente em nossos atos conscientes e conceber o meio histórico criado por nós, o produto do processo histórico, como uma realidade influenciada por leis estranhas, revela-se como uma limitação racionalista, como um dogmatismo do entendimento formal.

No entanto, no momento em que o conhecimento readquirido, "o verdadeiro", como o descreve Hegel na *Fenomenologia*, torna-se "aquele delírio báquico no qual nenhum membro escapa à embriaguez", onde a razão parece ter levantado o véu do santuário de Zeus para descobrir a si mesma – segundo a alegoria de Novalis – como desvelamento do enigma, levanta-se novamente, mas agora de maneira totalmente concreta, a questão decisiva desse pensamento: *a questão do sujeito da ação, da gênese*. Pois a unidade do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, que a "ação" incumbiu-se de provar e mostrar, encontra realmente o lugar de sua realização e de seu substrato na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade. Contudo, para que essa unidade seja compreendida, é necessário descobrir na história o ponto a partir do qual se podem resolver todos esses problemas e ainda exibir *concretamente* o "nós", o sujeito da história, esse "nós", cuja ação é realmente a história.

Chegada a esse ponto, a filosofia clássica fez meia volta e se perdeu no labirinto sem saída da mitologia conceitual. Será tarefa da próxima parte deste ensaio mostrar a razão pela qual ela não *foi capaz* de encontrar esse sujeito concreto da gênese, sujeito-objeto exigido pelo método. Para concluir, queremos indicar somente os limites resultantes do seu desvio. Hegel, que representa sob todos os aspectos o ponto culminante desse desenvolvimento, também se esforçou ao máximo na busca por esse sujeito. O "nós" que chega a encontrar é, como se sabe, o espírito do mundo, ou antes, suas figuras concretas, o espírito de cada povo. Ora, se negligenciarmos provisoriamente o caráter mitologizante e, portanto, abstrato desse sujeito, não podemos esquecer que esse sujeito não seria capaz, mesmo do ponto de vista de Hegel, de cumprir a função metódica e sistemática que lhe é atribuída, ainda que todas as condições impostas por Hegel fossem admitidas sem crítica. Pois esse espírito do povo pode ser apenas, mesmo para Hegel, uma determinação "natural" do espírito do mundo, isto é, uma determinação "que despoja sua limitação apenas no momento superior, a saber, na *tomada de consciência de sua essência*, e tem sua verdade apenas nesse conhecimento, e não imediatamente em nosso *ser*"[101]. Como principal resultado, tem-se o espíri-

101. *Werke* II, p. 267.

to do povo apenas aparentemente como o sujeito da história, o autor dos seus atos: é, antes de tudo, o espírito do mundo que, *utilizando* essa "determinação natural" de um povo que corresponde às exigências atuais e à idéia do espírito do mundo, realiza seus atos *mediante* esse espírito do povo e *a despeito dele*[102]. Mas então a atividade torna-se transcendente ao seu próprio autor, e a liberdade, que parece ter sido conquistada, se metamorfoseia inopinadamente nessa liberdade fictícia da reflexão sobre as leis que por si mesmas movem o homem, liberdade que, em Espinosa, uma pedra lançada possuiria se tivesse consciência. Hegel bem que procurou na "astúcia da razão" uma explicação para a estrutura da história que encontrara e que seu gênio realista não podia nem queria negar. Não se deve esquecer, contudo, que a "astúcia da razão" só pode ser mais do que uma mitologia se a razão real for descoberta e demonstrada de maneira realmente concreta. Nesse caso, ela é uma explicação genial para as etapas ainda não conscientes da história. Mas estas só podem ser compreendidas e apreciadas como etapas a partir do nível já atingido da razão que ela mesma encontrou.

Eis aqui o ponto em que a filosofia de Hegel é inexoravelmente levada à mitologia. Pois, na impossibilidade de encontrar e demonstrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, sua filosofia é obrigada a transcendê-la e a erigir fora dela esse reino da razão que ascendeu a si própria. A partir dele, a história pode então ser compreendida como uma etapa, e o caminho que percorre como uma "astúcia da razão". A história não está em

102. *Rechtsphilosophie*, §§ 345-7, *Encyclopädie*, §§ 548-52.

condição de constituir o corpo vivo da totalidade do sistema: torna-se uma parte, um aspecto do sistema como um todo, que culmina no "espírito absoluto", na arte, na religião e na filosofia. Todavia, a história é muito mais o elemento natural, o único elemento vital possível do método dialético, para que tal tentativa possa ter êxito. Por um lado, a história se expande, sem nenhuma lógica, mas de maneira decisiva, na estrutura das esferas que, de acordo com o método, já deveriam encontrar-se além da história[103]. Por outro, essa atitude inadequada e incoerente em relação à história a priva de sua essência que justamente na sistemática de Hegel lhe é indispensável. Pois, em primeiro lugar, sua relação com a própria razão aparece então como contingente. "Quando, onde e de que forma tais auto-reproduções da razão se apresentam como filosofia, isso é contingente"[104], diz Hegel na passagem citada anteriormente sobre a "necessidade da filosofia". No entanto, com essa con-

103. Nas últimas versões do sistema, a história é a passagem da filosofia do direito ao espírito absoluto. (Na *Fenomenologia* a relação é mais complicada, ainda que ambígua e pouco clara quanto ao método.) Portanto o "espírito absoluto", visto que ele é a verdade do momento precedente, isto é, da história, deveria, segundo a lógica de Hegel, ter suprimido a história conservado-a em si mesmo. A história, todavia, não se deixa suprimir no método dialético, é o que ensina a conclusão da história hegeliana da filosofia, em que, no auge do sistema, no momento em que o "espírito absoluto" atinge a si mesmo, a história reaparece não obstante e remete, por sua vez, para além da filosofia: "Essa importância que tinham as determinações do pensamento origina-se de um conhecimento posterior que não faz parte da história da filosofia. Os conceitos são a mais simples revelação do espírito do mundo; este, em sua forma mais concreta, é a história." *Werke* XV, p. 618.

104. *Werke* I, p. 174. Essa contingência é acentuada de modo ainda mais evidente em Fichte.

tingência, a história recai na facticidade e na irracionalidade que acabara de superar. E se sua relação com a razão que a compreende é apenas a de um conteúdo irracional com uma forma geral, para a qual o *hic et nunc* concreto, o lugar e o tempo, o conteúdo concreto, são contingentes, a própria razão está entregue a todas as antinomias da coisa em si, próprias do método pré-dialético. Em segundo lugar, a relação não esclarecida entre o espírito absoluto e a história obriga Hegel a admitir – o que seria difícil de compreender do ponto de vista desse método – *um fim da história* que surge em sua própria época e em seu sistema da filosofia, como conclusão e verdade de todos os seus predecessores. Disso resulta necessariamente que, mesmo nos domínios mais mundanos e propriamente históricos, a história tem de encontrar seu fim no Estado da Restauração prussiana. Em terceiro, a gênese, destacada da história, percorre seu próprio desenvolvimento: desde a lógica até o espírito, passando pela natureza. Mas, como a historicidade de todas as formas categoriais e de seus movimentos expande-se de maneira decisiva no método dialético, como a gênese dialética e a história estão relacionadas objetivamente e por suas condições naturais, seguindo então caminhos separados apenas porque a filosofia clássica não realizou seu programa, é inevitável que esse processo, pensado como supra-histórico, manifeste passo a passo a estrutura da história. E, uma vez que o método, depois de se tornar abstrato e contemplativo, falsifica e viola a história, passa também a ser violado e fragmentado pela história que não foi dominada. (Basta pensar na passagem da lógica à filosofia da natureza.) Com isso, o papel demiúrgico do "espírito" e da "idéia" transforma-se em pura mitologia conceitual, como Marx[105] enfatizou de maneira particularmente perspicaz em sua crítica a Hegel. É preciso dizer novamente – do ponto de vista da própria filosofia de Hegel – que, nesse caso, o demiurgo faz a história apenas aparentemente. Mas, nessa aparência toda a tentativa da filosofia clássica dissipa-se por completo para romper intelectualmente as barreiras do pensamento racionalista formal (do pensamento burguês reificado) e para assim restaurar também intelectualmente o homem aniquilado pela reificação. O pensamento recaiu na dualidade contemplativa do sujeito e do objeto[106].

Certamente, a filosofia clássica levou ao extremo, em pensamento, todas as antinomias do seu fundamento vital e deu-lhe a mais alta expressão intelectual possível. No entanto, mesmo para esse pensamento, as antinomias permanecem sem solução. A filosofia clássica encontra-se, portanto, do ponto de vista do desenvolvimento histórico, numa situação paradoxal: visa a superar no pensamento a sociedade burguesa, a despertar especulativamente para a vida o homem aniquilado nessa sociedade e por ela, mas, em seus resultados, não consegue mais do que a reprodução intelectual completa, a dedução *a priori* da sociedade burguesa. So-

105. Cf. o ensaio, "O que é o marxismo ortodoxo?".

106. A própria lógica torna-se assim problemática. A exigência de Hegel de que o conceito seja o "ser restaurado" (*Werke* V, p. 30) é realizável somente sob a condição de uma produção real do sujeito-objeto idêntico. Caso contrário, o conceito assume um significado idealista e kantiano que contradiz sua função dialética. Demonstrar isso em detalhes ultrapassa os limites deste trabalho.

mente o *modo* dessa dedução, isto é, o método dialético, aponta para além da sociedade burguesa. E mesmo na filosofia clássica, isso se exprime apenas sob a forma dessas antinomias não resolvidas e insolúveis, certamente enquanto a expressão intelectual mais profunda e grandiosa das antinomias que estão no fundamento do ser da sociedade burguesa, produzidas e reproduzidas por ela sem interrupção, embora de forma confusa e subordinada. A filosofia clássica só pode, portanto, deixar como herança para o desenvolvimento (burguês) futuro essas antinomias não resolvidas. A continuação desse novo rumo tomado pela filosofia clássica e que começava, pelo menos no que diz respeito ao método, a apontar para além desses limites, em outras palavras, o método dialético como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o "nós" da gênese: o proletariado.

III. O ponto de vista do proletariado

Marx exprimiu claramente a posição particular do proletariado na sociedade e na história, o ponto de vista a partir do qual sua essência adquire importância como sujeito-objeto idêntico do processo histórico-social de desenvolvimento, já em sua primeira crítica à *Filosofia do direito*, de Hegel: "Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, exprime apenas o segredo de sua própria existência, pois ele é a dissolução efetiva dessa ordem mundial." Sendo assim, o autoconhecimento do proletariado é, ao mesmo tempo, o conhecimento objetivo da essência da sociedade. Enquanto persegue os seus fins de classe, o proletariado realiza de maneira consciente os fins – objetivos – do desenvolvimento da sociedade, os quais, sem a sua intervenção consciente, teriam de permanecer como possibilidades abstratas e barreiras objetivas[107].

Mas o que se modificou socialmente com essa atitude e até mesmo com a possibilidade de tomar intelectualmente uma posição em relação à sociedade? "De início": absolutamente nada. Pois o proletariado aparece como produto da ordem social capitalista. Suas formas de existência – como mostramos na primeira seção – são constituídas de tal maneira, que a reificação deve se manifestar nelas do modo mais marcante e mais penetrante, produzindo a desumanização mais profunda. Portanto, o proletariado partilha a reificação de todas as manifestações de vida com a burguesia. Diz Marx[108]: "A classe possuidora e a classe do proletariado apresentam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira sente-se à vontade e confirmada nessa auto-alienação, reconhece a alienação como seu próprio poder e possui nela a aparência de uma existência humana. A segunda se sente aniquilada na alienação, percebe nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana."

---

107. Cf. o ensaio "O que é o marxismo ortodoxo?", "Consciência de classe" e "A mudança de função do materialismo histórico". Como os temas desses ensaios estão estreitamente inter-relacionados, em alguns casos as repetições são inevitáveis.

108. *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 37.

1.

É como se, portanto – mesmo para a visão marxista –, absolutamente nada tivesse mudado na realidade objetiva; o "ponto de vista do seu julgamento" apenas se tornou outro, sua "avaliação" apenas recebeu uma nova ênfase. Essa aparência oculta em si mesma um aspecto muito importante da verdade e que não podemos esquecer se quisermos que o discernimento correto não se transforme inesperadamente em contra-senso. Dito de maneira mais concreta: a realidade objetiva do ser social é, *em seu imediatismo*, "a mesma" para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que as *categorias específicas da mediação*, pelas quais as duas classes elevam esse imediatismo à consciência e a realidade simplesmente imediata torna-se para ambas a verdadeira realidade objetiva, sejam fundamentalmente diferentes, como conseqüência da diversidade de situação das duas classes no "mesmo" processo econômico. É claro que com essa problemática tocamos novamente, por outro viés, na questão fundamental do pensamento burguês, no problema da coisa em si. Pois, admitindo-se que a transformação do dado imediato em realidade realmente percebida (e não somente imediatamente reconhecida) e, *portanto*, realmente objetiva, dito de outro modo, que a ação da categoria da mediação sobre a imagem do mundo seja somente algo "subjetivo", somente uma "avaliação" da realidade que permaneceria "inalterada", chega-se a conceder novamente à realidade objetiva o caráter de uma coisa em si. Sem dúvida, esse tipo de conhecimento, que concebe a "avaliação" como algo simplesmente "subjetivo" e não concernente à essência dos fatos, pretende chegar justamente à realidade efetiva. Se ele se ilude consigo mesmo, é porque se comporta de maneira acrítica diante do caráter condicionado do seu próprio ponto de vista (e, particularmente, por este ser condicionado pelo ser social que está no seu fundamento). Para tomar essa concepção da história em sua forma mais desenvolvida e elaborada, ao falar do historiador que estuda seu "próprio ambiente cultural" Rickert[109] afirma: "Se o historiador constitui seus conceitos levando em consideração os valores da comunidade à qual pertence, a objetividade da sua exposição dependerá exclusivamente da exatidão dos fatos que lhe servem de material, e a questão de saber se este ou aquele acontecimento do passado é essencial não surgirá. Ele se colocará acima de toda arbitrariedade se, por exemplo, referir o desenvolvimento da arte aos valores culturais estéticos, o desenvolvimento do Estado aos valores culturais políticos e, enquanto se abstiver de fazer um *juízo de valor* anistórico, criará uma representação válida para todo homem que reconhecer em geral os valores culturais estéticos ou políticos como normativos para todos os membros de sua comunidade". Se os "valores culturais", que são materialmente desconhecidos e valem apenas quanto à sua forma, fundamentam a objetividade histórica "relativa aos valores", a subjetividade do historiador no exercício da sua crítica é aparentemente eliminada, mas somente para se atribuir como critério e guia para a objetividade a *facticidade* dos "valores culturais válidos para sua comunidade" (isto é, para sua

109. *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2ª ed., p. 562.

classe). O arbitrário e a subjetividade são deslocados da matéria dos fatos particulares e do juízo formulado sobre eles para o próprio critério, "para os valores culturais em vigor". Julgar ou até mesmo investigar a validade desses valores é impossível *nesse contexto*: para o historiador, os "valores culturais" tornam-se uma coisa em si; um desenvolvimento estrutural análogo ao que observamos na economia e na jurisprudência tratadas na primeira parte desta obra. O outro aspecto da questão é, todavia, ainda mais importante, ou seja, o caráter de coisa em si da relação entre forma e conteúdo faz surgir necessariamente o *problema da totalidade*. Também a esse respeito, Rickert[110] exprime-se com uma clareza digna de mérito. Após ter acentuado a necessidade metódica de uma teoria material dos valores para a filosofia da história, ele precisa: "Mesmo a história universal ou mundial só pode ser escrita de maneira *uniforme*, com a ajuda de um sistema de valores culturais, e pressupõe, nessa medida, uma filosofia da história plena de conteúdo. De resto, no entanto, o conhecimento de um sistema de valores é irrelevante para a questão da objetividade científica das exposições históricas puramente empíricas." Pode-se perguntar, todavia, se o contraste entre uma exposição histórica isolada e a história universal é simplesmente uma questão de *extensão* ou se trata de uma questão de *método*. Por certo, mesmo no primeiro caso, a ciência histórica segundo o ideal de conhecimento de Rickert apareceria como extremamente problemática. Pois os "fatos" da história, a despeito de toda "caracterização de valor",

110. *Ibid.*, pp. 606-7.

têm de permanecer numa facticidade bruta e incompreendida, visto que toda possibilidade de compreendê-los realmente, de perceber seu verdadeiro sentido, sua real função no processo histórico, tornou-se *sistematicamente* impossível com a renúncia do método a um conhecimento da totalidade. Mas a questão da história universal, como mostramos[111], é um problema de método que surge necessariamente em toda exposição até do menor capítulo da história, do menor recorte. Pois a história como totalidade (história universal) não é nem a soma simplesmente mecânica dos acontecimentos históricos isolados, nem um princípio heurístico que transcende cada acontecimento histórico e que, portanto, só poderia se impor por meio de uma disciplina própria, a filosofia da história. A totalidade da história é, antes de tudo, ela mesma um poder histórico real – ainda que inconsciente e por isso desconhecida até hoje –, que não se deixa separar da realidade (e, portanto, do conhecimento) dos fatos históricos isolados, sem suprimir também sua realidade e sua facticidade. Ela é o fundamento último e real de sua realidade, de sua facticidade, portanto, da verdadeira possibilidade de conhecê-las, mesmo como fatos isolados. Já evocamos a teoria das crises de Sismondi para mostrar como a utilização deficiente da categoria da totalidade impediu o conhecimento real de um fenômeno isolado, a despeito da observação exata de todos os seus detalhes. Nessa mesma ocasião, vimos que a integração na totalidade (cuja condição é admitir que a verdadeira realidade histórica é precisamente o *todo* do processo

111. Cf. o ensaio, "O que é o marxismo ortodoxo?".

histórico) muda não somente nosso julgamento sobre o fenômeno isolado de maneira decisiva, mas também provoca uma mudança fundamental no conteúdo desse *fenômeno*, enquanto fenômeno isolado. A oposição entre essa atitude, que isola os fenômenos históricos, e o ponto de vista da totalidade se impõe de maneira ainda mais flagrante se compararmos, por exemplo, a concepção burguesa e econômica da função da máquina com aquela de Marx[112]: "As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque não nascem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista! Sendo assim, uma vez que a maquinaria, considerada isoladamente, encurta o tempo de trabalho, enquanto seu uso capitalista prolonga a jornada de trabalho; uma vez que, por si só, ameniza o trabalho, enquanto seu uso capitalista aumenta sua intensidade; uma vez que, por si só, representa uma vitória do homem sobre as forças da natureza, enquanto seu uso capitalista o coloca sob o jugo dessas forças; uma vez que, por si só, aumenta a riqueza dos produtores, enquanto seu uso capitalista os empobrece etc., o economista burguês explica que a consideração da maquinaria em si prova rigorosamente que todas essas contradições patentes não passam de uma aparência da realidade comum, mas que, em si, isto é, também na teoria, não existem."

Deixemos de lado, por um instante, o caráter apologético e de classe da concepção econômico-burguesa e consideremos essa oposição apenas em termos de método. Vemos então que a concepção burguesa, que considera a máquina em sua unicidade isolada, em sua "individualidade" de puro fato (pois, enquanto fenômeno do processo econômico de desenvolvimento, *a* máquina – e não o exemplar individual – é um indivíduo histórico no sentido de Rickert), deforma a sua objetividade real, representando sua função no processo de produção capitalista como se fosse seu núcleo essencial "eterno", parte constituinte e inseparável da sua "individualidade". Em termos de método, essa concepção faz de todo objeto histórico tratado uma mônada imutável, excluída de toda interação com as outras mônadas – concebidas da mesma maneira –, e à qual as características que ela possui em sua existência imediata parecem estar ligadas como propriedades essenciais simplesmente insuperáveis. Embora tal mônada conserve uma unicidade individual, ela é apenas uma mera facticidade, um simples modo de ser. A "relação de valor" não muda em nada essa estrutura, pois ela simplesmente torna possível uma *escolha* a partir da quantidade infinita de tais facticidades. Do mesmo modo que a ligação entre essas mônadas históricas e individuais é superficial e descreve simplesmente sua facticidade grosseira, sua relação com o princípio que determina a escolha na relação de valor permanece também puramente factual e contingente.

Além disso – como não podia escapar aos historiadores realmente importantes do século XIX, dentre eles Riegl, Dilthey e Dvorjak –, a essência da história reside justamente na modificação dessas *formas estruturais*, por intermédio das quais, num determinado momento, ocorre o conflito do homem com seu meio, que determina a objetividade de sua vida interior e ex-

112. *Kapital* I, MEW 23, p. 465.

terior. Mas isso só é objetiva e realmente possível (e, portanto, só pode ser compreendido de maneira adequada) quando a individualidade, a unicidade de uma época, de uma figura histórica etc. reside na originalidade dessas formas estruturais e pode ser encontrada e mostrada nelas e por elas. No entanto, a realidade imediata não pode, nem para o homem que a vive, nem para o historiador, ser dada imediatamente em suas formas estruturais verdadeiras. Estas devem ser primeiro buscadas e encontradas – e o caminho que leva à sua descoberta é o caminho do conhecimento do processo de desenvolvimento histórico como totalidade. À primeira vista – e todos aqueles que insistem no imediatismo nunca conseguirão superar essa "primeira vista" –, parece que ir mais longe implica um movimento de puro pensamento, um processo de abstração. Mas essa aparência surge dos hábitos de pensar e de sentir do simples imediatismo, no qual as formas imediatamente dadas dos objetos, sua existência e seu modo de ser imediatos aparecem como o que é primeiro, real, objetivo, enquanto suas "relações" se mostram como algo secundário e meramente subjetivo. Para esse imediatismo, toda modificação real deve representar algo incompreensível. O fato inegável da modificação se reflete, para as formas de consciência do imediatismo, como catástrofe, como mudança brutal e repentina, que vem do exterior e exclui toda mediação[113]. Para poder compreender a mudança, o pensamento deve superar a separação rígida dos seus objetos; deve colocar suas inter-relações e a interação dessas "relações" e das "coisas" no mesmo plano de realidade. Quanto mais se distancia do simples imediatismo, mais se estende a malha dessas "relações", quanto mais completa a integração das "coisas" ao sistema dessas relações, mais a mudança parece perder seu caráter incompreensível, despojar-se de sua essência aparentemente catastrófica e tornar-se, assim, compreensível.

Mas isso ocorre somente quando a superação do imediatismo torna os objetos mais concretos, quando o sistema conceitual das mediações assim alcançado – para empregar a feliz expressão de Lassale a propósito da filosofia de Hegel – implica a totalidade da empiria. Já travamos um primeiro conhecimento dos limites metódicos dos sistemas conceituais formais, racionais e abstratos. Aqui importa apenas constatar que, no que diz respeito ao método, é impossível usá-los para superar a simples facticidade dos fatos históricos (o esforço crítico de Rickert e a teoria moderna da história visavam a essa questão e eles também conseguiram prová-la). No melhor dos casos, pode-se chegar a uma tipologia formal das manifestações da história e da sociedade, na qual os fatos históricos podem intervir como *exemplos*. Isso significa que, entre o sistema de compreensão

113. A respeito do materialismo do século XVIII, cf. Plekhanov, *op. cit.*, p. 51. Mostramos na primeira seção que a teoria burguesa das crises, a teoria do nascimento do direito etc. adotam esse ponto de vista. Na própria história, qualquer um pode ver facilmente que uma concepção que não se refere à história mundial nem à totalidade do processo de desenvolvimento acaba por transformar os pontos de mudança mais decisivos da história em catástrofes absurdas, visto que suas causas situam-se fora daqueles domínios em que suas conseqüências apresentam-se como sendo as mais catastróficas. Basta pensar na migração dos povos, na linha descendente da história alemã desde o Renascimento etc.

e a realidade histórica objetiva a ser compreendida, subsiste um laço similar e simplesmente contingente. Isso pode ocorrer sob a forma ingênua de uma "sociologia" que procura "leis" (como a de Comte e de Spencer), em que a impossibilidade metódica de resolver a tarefa vem à luz na absurdidade dos resultados, ou essa impossibilidade metódica pode ser criticamente consciente desde o início (como em Weber), de modo que viabilize uma ciência auxiliar da história. Seja como for, o resultado será sempre o mesmo: o problema da facticidade é remetido para a história, e o imediatismo da atitude puramente histórica não é superado, quer esse resultado tenha sido desejado ou não.

Designamos o comportamento do historiador, no sentido em que Rickert o entende (portanto, o representante criticamente consciente do desenvolvimento burguês), como uma persistência no simples imediatismo. Isso parece contradizer o fato notório de que a própria realidade histórica só pode ser atingida, conhecida e descrita no curso de um processo complicado de mediações. Não se deve esquecer, contudo, que imediatismo e mediação são momentos de um processo dialético, que cada grau do ser (e da atitude de compreensão para com ele) tem seu imediatismo no sentido da *Fenomenologia*[114]; na qual, quando somos confrontados com o objeto imediatamente dado, temos de nos "comportar de maneira igualmente *imediata* e *receptiva*, isto é, nada mudar em sua maneira de apresentar-se". A única maneira de sair desse imediatismo é pela gênese, pela "produção" do objeto. No entanto, isso pressupõe que as formas de mediação nas quais e pelas quais é possível sair do imediatismo da existência dos objetos dados *são mostradas como princípios estruturais e como tendências reais do movimento dos próprios objetos*. Em outras palavras, a gênese intelectual e a gênese histórica coincidem, segundo o seu princípio. Seguimos a marcha histórica das idéias, que no curso do desenvolvimento do pensamento burguês contribuiu cada vez mais fortemente para separar esses dois princípios. Pudemos constatar que, em vista dessa dualidade no método, a realidade decompôs-se numa quantidade de facticidades que não podem ser racionalizadas e sobre as quais foi lançada uma rede de "leis" puramente formais e vazias de conteúdo. E na medida em que essa forma abstrata do mundo imediatamente dado (e pensável) é superada com o auxílio da "teoria do conhecimento", essa estrutura se eterniza e se justifica coerentemente como "condição de possibilidade" necessária a essa apreensão do mundo. Como ela não é capaz de cumprir esse movimento "crítico" em direção a uma produção real do objeto – nesse caso, do sujeito pensante –, e chega até a tomar uma direção oposta, essa tentativa "crítica" de levar a análise da realidade até sua conclusão lógica acaba por *retornar ao mesmo imediatismo – conceitualizado, mas apenas de forma direta – com o qual o homem comum da sociedade burguesa depara em sua vida cotidiana.*

114. *Hegels Werke*, II, p. 73.

Imediatismo e mediação são, portanto, não apenas tipos de atitude coordenados e mutuamente complementares em relação aos objetos da realidade, mas, ao mesmo tempo – conforme a essência dialética da realidade e o caráter dialético dos nossos esforços para nos

confrontar com ela –, são também determinações dialeticamente relativizadas. Isto é, toda mediação tem necessariamente de resultar num ponto de vista em que a objetividade produzida por ela assuma a forma do imediatismo. Este é caso do pensamento burguês em relação ao ser histórico-social da sociedade burguesa – esclarecido e examinado por múltiplas mediações. Quando se mostra incapaz de descobrir novas mediações e de compreender o ser e a origem da sociedade burguesa como produto do próprio sujeito que "produziu" a totalidade compreendida do conhecimento, esse pensamento tem *como ponto de vista último, decisivo para o conjunto do pensamento, o ponto de vista do simples imediatismo*. Pois "o mediador", segundo as palavras de Hegel[115], "teria de ser aquele em que os dois lados fossem apenas um, em que, portanto, a consciência reconhecesse um dos momentos no outro, seu fim e sua ação no destino, e seu destino em seu fim e em sua ação, *sua própria essência* nessa *necessidade*".

Esperamos que nossas explicações até o momento tenham mostrado com clareza suficiente que justamente essa mediação faltou e não podia deixar de faltar ao pensamento burguês. Em termos econômicos, isso foi demonstrado por Marx[116] em inúmeras passagens. Ele atribui explicitamente as falsas representações que a economia burguesa tem do processo econômico do capitalismo à falta de mediação, à recusa sistemática das categorias de mediação, à aceitação imediata das for-

115. *Ibid.*, p. 275.

116. Cf., por exemplo, *Kapital* III, I, MEW 25, pp. 355, 369, 390-1, 395-6, 405-6 ss.

mas secundárias de objetividade, à permanência no nível da representação simplesmente imediata. Na segunda seção, pudemos enfatizar as conseqüências intelectuais decorrentes do caráter da sociedade burguesa e dos limites sistemáticos do seu pensamento. Além disso, mostramos as antinomias (sujeito-objeto, liberdade-necessidade, indivíduo-sociedade, forma-conteúdo etc.) às quais o pensamento tinha de chegar. Trata-se agora de compreender que o pensamento burguês – embora somente chegue a essas antinomias após os maiores esforços intelectuais – aceita, porém, como evidentes o fundamento ontológico de onde brotam essas antinomias, como uma facticidade inquestionável, ou seja: o pensamento burguês relaciona-se diretamente com a realidade. Simmel[117], por exemplo, diz justamente sobre a estrutura ideológica da consciência da reificação: "Essas direções contrárias podem, pois, uma vez verificadas, tender também para um ideal de separação absolutamente pura. Isso ocorre quando todo o conteúdo real da vida torna-se cada vez mais pragmático e impessoal, para que o resto não-reificante dessa mesma vida torne-se, em igual medida, pessoal e uma propriedade incontestável do eu". Mas, com isso, o que devia ser deduzido e compreendido com o auxílio da mediação torna-se o princípio aceito e declarado como valor da explicação de todos os fenômenos: a facticidade inexplicada e inexplicável da existência e do modo de ser da sociedade burguesa adquire o caráter de uma lei eterna ou de um valor cultural de validade intemporal.

117. *Philosophie des Geldes*, p. 531.

Porém, isso significa, ao mesmo tempo, uma autosupressão da história: "Desse modo, houve uma história", diz Marx[118] a respeito da economia burguesa, "mas não há mais". E se essas antinomias assumirem mais tarde formas cada vez mais refinadas, apresentando-se até mesmo como historicismo, como relativismo histórico, isso não mudará absolutamente em nada o problema fundamental nem a supressão da história. Essa essência anistórica e anti-histórica do pensamento burguês apresenta-se a nós da maneira mais flagrante quando consideramos *o problema do presente como problema histórico.* Não é preciso aqui oferecer exemplos. Desde a Guerra Mundial e a Revolução Mundial, a incapacidade completa de todos os pensadores e historiadores burgueses de ver os acontecimentos presentes da história mundial como história universal permanecerá como uma das mais horríveis lembranças para qualquer homem em são juízo. E esse fracasso total, que levou historiados meritórios e pensadores perspicazes ao piedoso ou desprezível nível intelectual do pior jornalismo de província, não pode ser sempre explicado como mero resultado de pressões exteriores (censura, adaptação aos interesses "nacionais" de classe etc.). A razão metódica para esse fracasso baseia-se também no fato de que relação contemplativa e imediata entre sujeito e objeto do conhecimento cria justamente esse espaço intermediário e irracional, "obscuro e vazio", conforme a descrição de Fichte. Essa obscuridade e esse vazio, presentes no conhecimento do

118. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 139.

passado, mas ocultos pelo distanciamento criado pelo tempo, pelo espaço e pela mediação histórica, são agora necessariamente desvendados. Talvez a bela parábola de Ernst Bloch possa ilustrar esse limite teórico com mais clareza do que uma análise detalhada, que de todo modo não pode ser tratada aqui. Quando a natureza torna-se paisagem – em oposição, por exemplo, à vida inconsciente do camponês na natureza –, o imediatismo artístico vivenciado na paisagem, que evidentemente passou por muitas mediações, pressupõe nesse caso uma distância espacial entre o observador e a paisagem. O observador está fora dela, do contrário seria impossível que a natureza se tornasse uma paisagem para ele. Se ele tentasse integrar a si mesmo e a natureza que o envolve imediatamente e espacialmente na "natureza como paisagem", sem sair desse imediatismo contemplativo e estético, logo ficaria claro que a paisagem *começa* a ser paisagem apenas a partir de uma distância determinada (embora variável) em relação ao observador, e que este só pode ter com a natureza essa relação de paisagem como observador espacialmente separado. Evidentemente, isso é apenas um exemplo que esclarece a situação teórica, pois a relação com a paisagem encontra na arte sua expressão adequada e não problemática, embora não se possa esquecer que na arte também se estabelece essa mesma distância intransponível entre o sujeito e o objeto, sempre presente na vida moderna, e que a arte pode significar apenas a configuração, e não a resolução dessa problemática. No entanto, tão logo a história é impelida para o presente – e isso é inevitável, visto que nos interessamos pela história para compreender realmen-

te o presente –, esse "espaço nocivo", segundo as palavras de Bloch, torna-se evidente. Como resultado da incapacidade de compreender a história, a atitude contemplativa da burguesia polariza-se em dois extremos: os "grandes indivíduos" como criadores soberanos da história e as "leis naturais" do meio histórico. Ambos são igualmente impotentes – quer estejam separados ou reunidos – quando desafiados a produzir uma interpretação do presente em toda a sua novidade radical[119]. A conclusão interna da obra de arte pode encobrir o abismo que se abre nela, pois seu imediatismo completo não permite que se levante a questão da mediação, que deixou de ser possível do ponto de vista contemplativo. No entanto, o presente como problema da história, como problema praticamente irrefutável exige imperiosamente essa mediação. Ela tem de ser buscada. Nessa busca, desvenda-se, porém, aquilo que Hegel diz sobre um nível da autoconsciência, na seqüência da definição citada de mediação: "A consciência acabou se transformando num enigma para si mesma, como resultado de sua experiência, que era a de revelar sua verdade a si mesma. As conseqüências dos

119. Remeto novamente ao dilema do antigo materialismo exposto por Plekhanov. Conforme Marx mostrou em sua crítica contra Bruno Bauer (*Die heilige Familie*, MEW 2, pp. 82 ss.), a posição lógica de toda concepção burguesa da história tende à mecanização da "massa" e à irracionalização do herói. No entanto, pode-se encontrar, em Carlyle ou Nietzsche, exatamente a mesma dualidade de pontos de vista. Mesmo um historiador tão prudente como Rickert (apesar das ressalvas, por exemplo, *op. cit.*, p. 380) tende a considerar o "meio" e o "movimento das massas" como determinados por leis naturais e apenas a personalidade individual como individualidade histórica (*op. cit.*, pp. 444, 460-1 etc.).

seus atos não são para ela seus próprios atos; o que acontece com ela não é *para ela* a experiência do que é *em si*; a passagem não é uma simples modificação formal do mesmo conteúdo e da mesma essência, representados uma vez como conteúdo e essência da consciência, e outra como objeto ou sua própria essência *intuída*. A *necessidade abstrata* vale, portanto, para o *poder* incompreendido, somente negativo, *da generalidade*, na qual a individualidade é esmagada."

2.

O conhecimento da história do proletariado começa com o conhecimento do presente, com o conhecimento da sua própria situação social, com a revelação de sua necessidade (no sentido da gênese). Gênese e história só podem coincidir ou, dito mais exatamente, constituir aspectos do mesmo processo quando, por um lado, todas as categorias nas quais se edifica a existência humana aparecerem como determinações dessa própria existência (e não simplesmente da possibilidade de compreendê-la) e, por outro, sua sucessão, sua ligação e sua conexão se mostrarem como aspectos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente. Sucessão e ligação interna das categorias não constituem, portanto, nem uma série puramente lógica, nem uma ordem segundo uma facticidade histórica. "Sua sucessão é, antes de tudo, determinada pela relação que elas mantêm entre si na sociedade burguesa moderna e que é exatamente o inverso do que aparece como sua relação natural ou que corresponde

à série da evolução histórica."[120] Isso supõe, por sua vez, que o mundo que se contrapõe ao homem na teoria e na práxis exibe uma objetividade que – pensada e compreendida corretamente até o seu termo – não deve de modo algum deter-se num simples imediatismo semelhante àquelas formas mostradas anteriormente. Conseqüentemente, essa objetividade pode ser apreendida como fator constante, que atua como mediador entre o passado e o futuro, revelando-se, dessa maneira, em todas as suas relações categoriais, como produto do homem e da evolução social. Mas, com essa problemática, levanta-se a questão da "estrutura econômica" da sociedade. Pois, como explica Marx[121] em sua polêmica contra a falsa dissociação entre o princípio (isto é, a categoria) e a história, realizada pelo pseudo-hegeliano e kantiano vulgar Proudhon, se nos perguntarmos: "Por que tal princípio se manifestou justamente no século XI ou XVIII, e não em outro, seremos obrigados a examinar minuciosamente quais eram os homens do século XI e do século XVIII, quais eram suas necessidades respectivas, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas de sua produção, enfim, quais eram as relações dos homens entre si, que resultavam de todas essas condições de existência. Aprofundar todas essas questões não seria o mesmo que investir a história real e profana dos homens em cada século, apresentar esses homens como os autores e atores do seu próprio drama? Mas, a partir do momento que os apresentamos como autores e atores de sua própria história, não chegamos, por um atalho, ao verdadeiro ponto de partida, uma vez que abandonamos os princípios eternos dos quais falávamos de início?"

120. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 638.
121. *Elend der Philosophie*, MEW 4, pp. 134-5.

Seria um erro acreditar – e esse é o ponto de partida teórico de todo marxismo vulgar – que essa perspectiva significa a aceitação pura e simples da estrutura social imediatamente dada (isto é, empírica). Hoje, não aceitar a empiria, superar seu simples imediatismo, não significa de modo algum estar insatisfeito com essa experiência e querer modificá-la abstratamente. Semelhante vontade, semelhante avaliação da experiência permaneceria na realidade puramente subjetiva, seria um "juízo de valor", um desejo, uma utopia. Ao assumir a forma filosoficamente objetivada e esclarecida do dever, a vontade de utopia não supera em nada a aceitação da experiência e, portanto, ao mesmo tempo, o simples subjetivismo, na verdade filosoficamente refinado, da tendência à mudança. Pois o dever pressupõe, precisamente sob a forma clássica e pura que recebeu na filosofia kantiana, um ser ao qual, por princípio, a categoria do dever *não pode ser aplicada*. Portanto, justamente pelo fato de a intenção do sujeito de não aceitar tal e qual sua existência empiricamente dada adquirir a forma do dever é que a forma imediatamente dada da empiria recebe uma confirmação e uma consagração filosóficas: torna-se filosoficamente eterna. "Não se pode explicar nada nos fenômenos", diz Kant[122] "a partir do conceito de liberdade; aqui o me-

122. *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 38-9. Cf. também *ibid.*, pp. 24, 123 etc. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 4, 38 etc. Cf. também a crítica de Hegel, *Werke* III, pp. 133 ss.

canismo da natureza deve constituir sempre o fio condutor". Resta, assim, para toda teoria do dever, o seguinte dilema: ou ela permite que a existência – absurda – da empiria permaneça inalterada e confira ao dever um caráter meramente subjetivo, ou precisa pressupor um princípio que transcenda o conceito tanto do ser quanto do dever. No primeiro caso, a absurdidade da existência da empiria constitui o pressuposto teórico do dever, já que num ser pleno de sentido o problema do dever não poderia emergir. No segundo caso, o objetivo é explicar uma influência real do dever sobre o ser. Pois a solução preferida, sugerida já por Kant, no sentido de um progresso infinito, encobre simplesmente o caráter insolúvel desse problema. Não se trata, filosoficamente, de determinar a duração necessária ao dever para transformar o ser, mas de mostrar os princípios por meio dos quais o dever é *em geral capaz* de agir sobre o ser. E justamente isso tornou metodicamente impossível a fixação do mecanismo da natureza como forma imutável do ser, a delimitação rigorosamente dualista do dever e do ser, a rigidez, intransponível desse ponto de vista, que o dever e o ser possuem nessa confrontação. Uma impossibilidade relativa ao método nunca pode, contudo, reaparecer repentinamente como realidade depois de ter sido reduzida a proporções infinitesimais e distribuída num processo infinito.

Todavia, não é por acaso que o pensamento burguês encontrou no processo infinito uma saída para a contradição que lhe opõe o dado da história. Pois, segundo Hegel[123], essa progressão intervém "em toda parte onde determinações *relativas* são impelidas até chegarem a uma oposição, de modo que elas constituem uma unidade inseparável enquanto uma existência autônoma é atribuída a cada uma em relação à outra. Essa progressão é, portanto, a *contradição*, não resolvida mas sempre enunciada como simplesmente *presente*". E foi igualmente demonstrado por Hegel que a operação metódica que constitui o pressuposto lógico da progressão infinita, consiste em colocar os elementos desse processo, que são e permanecem qualitativamente incomparáveis, numa relação puramente quantitativa, na qual, contudo, "cada um é posto como indiferente a essa modificação"[124]. Assim reaparece sob uma forma nova a velha antinomia da coisa em si: por um lado, ser e dever conservam sua oposição rígida, intransponível; por outro, ao forçar uma ligação simplesmente aparente, exterior e que não concerne à sua irracionalidade e à sua facticidade, cria-se entre eles um meio de devir aparente, no qual o problema real da história, ou seja, o nascimento e o desaparecimento, afunda-se verdadeiramente na noite da incompreensibilidade. Pois com essa redução a termos quantitativos – que não deve ser realizada somente entre os elementos fundamentais, mas também entre cada etapa desse processo – não percebemos que, desse modo, a transição parece fazer-se gradualmente. "Mas esse caráter gradual diz respeito somente ao aspecto exterior da modificação, e não ao seu aspecto qualitativo; a relação quantitativa precedente, infinitamente próxima da seguinte, é ainda uma outra existência qualitativa [...] Procura-se de bom

123. *Werke* III, p. 147.

124. *Ibid.*, p. 262.

grado tornar *concebível* uma modificação pelo caráter gradual da transição; mas este é, antes de tudo, justamente a mudança indiferente, o contrário da mudança qualitativa. No caráter gradual, suprime-se a conexão das duas realidades – elas passam a ser tomadas como estados ou coisas autônomas; sabe-se que [...] um é simplesmente exterior ao outro; desse modo, afasta-se justamente aquilo que é necessário para a *compreensão*, embora se exija tão pouco para isso [...] Sendo assim, o nascimento e o perecimento são suprimidos, ou o *em-si*, o estado interior de algo antes de sua existência é transformado em *pequenez da existência exterior*, e a diferença essencial ou conceitual passa a ser uma simples diferença exterior de grandezas."[125]

Para superar o imediatismo da empiria e de seus reflexos racionalistas igualmente imediatos não é preciso ir além da imanência do ser (social), se não se quiser que, de modo filosoficamente sublimado, essa falsa transcendência volte a fixar e a eternizar o imediatismo da empiria com todas as suas questões insolúveis. Ir além da empiria só pode significar, ao contrário, que os objetos da própria empiria são aprendidos e compreendidos como aspectos da totalidade, isto é, como aspectos de toda a sociedade em transformação histórica. A categoria da mediação como alavanca metódica para superar o simples imediatismo da empiria não é, portanto, algo trazido de fora (subjetivamente) para os objetos, não é um juízo de valor ou um dever confrontado com o ser, *mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva*. Mas isso só pode manifestar-se e elevar-se à consciência como conseqüência do abandono da atitude errônea do pensamento burguês para com os objetos. Pois a mediação seria impossível se a existência empírica dos próprios objetos não fosse já uma existência mediada, que assume a aparência do imediatismo somente porque – e na medida em que –, por um lado, falta a consciência da mediação e, por outro, os objetos (principalmente) são arrancados do complexo de suas determinações reais e colocados num isolamento artificial[126].

Não se pode esquecer, porém, que esse processo de isolamento dos objetos também não tem nada de contingente e arbitrário. Quando o conhecimento correto suprime as separações errôneas entre os objetos (e sua ligação ainda mais errônea por meio de determinações abstratas da reflexão), essa correção significa, muito mais do que um mero ajuste de um método científico incorreto ou insuficiente, a substituição de uma hipótese por outra que funcione melhor. Sendo assim, tanto a forma objetiva do presente, elaborada intelectualmente, quanto o ponto de partida objetivo dessas

125. *Ibid.*, pp. 432-5. É de Plekhanov o mérito de ter indicado, já em 1891, a importância desta página da *Lógica* de Hegel para a distinção entre evolução e revolução (*Neue Zeit* X/I, pp. 280 ss.). Lamentavelmente não encontrou nisso nenhum seguidor teórico.

126. Sobre o lado relativo ao método dessa questão, cf. sobretudo a primeira parte da *Filosofia da religião*, de Hegel, especialmente *Werke* XI, pp. 158-9. "Não há nenhum saber imediato. O saber imediato existe onde não temos consciência da mediação, embora seja mediado." Do mesmo modo, no prefácio à *Fenomenologia*: "Somente essa igualdade *reprodutora* ou a reflexão de si mesmo no ser-outro é o verdadeiro, não uma unidade originária como tal ou uma unidade *imediata* como tal." *Werke* II, p. 15.

mesmas elaborações fazem parte da sua essência social. Se, portanto, o ponto de vista do proletariado é confrontado com o da classe burguesa, o pensamento proletário não exige de modo algum uma *tabula rasa*, um recomeço "sem pressupostos" para a compreensão da realidade, como o fez o pensamento burguês em relação às formas feudais da Idade Média – pelo menos em sua tendência fundamental. É justamente porque o pensamento proletário tem por objetivo prático a transformação *fundamental* do conjunto da sociedade que ele concebe a sociedade burguesa e todas as suas produções intelectuais e artísticas como *ponto de partida* para seu próprio método. A função metodológica das categorias da mediação consiste no fato de que, com sua ajuda, aquelas significações imanentes que advêm necessariamente aos objetos da sociedade burguesa (mas que também estão necessariamente ausentes do surgimento imediato desses objetos na sociedade burguesa e, portanto, do seu reflexo mental no pensamento da burguesia) podem tornar-se objetivamente ativas e com isso ser elevadas ao nível da consciência do proletariado. Ou seja, não é nem um mero acaso, nem um problema puramente teórico-científico o fato de a burguesia deter-se teoricamente no imediatismo, enquanto o proletariado vai além dele. Na diferença dessas duas atitudes teóricas expressa-se, antes, a distinção do ser social de ambas as classes. Certamente, o conhecimento resultante do ponto de vista do proletariado é aquele objetiva e cientificamente superior. Deve-se ao seu método a solução daqueles problemas em torno dos quais os maiores pensadores da época burguesa se debateram inutilmente, ou seja, o adequado conhecimento histórico do capitalismo, que para o pensamento

burguês devia permanecer inalcançável. Contudo, essa gradação objetiva do valor cognitivo do método novamente se mostra, por um lado, como problema histórico-social, como conseqüência necessária dos tipos de sociedade representados por ambas as classes e suas sucessões históricas, de modo que o "falso", o "unilateral" da compreensão burguesa da história aparece como fator necessário na construção metódica do conhecimento social[127]. Por outro, isso mostra que todo método está necessariamente ligado ao ser da classe concernente. Para a burguesia, seu método ascende diretamente do seu ser social, o que significa que o simples imediatismo adere ao seu pensamento como algo exterior, mas, por isso mesmo, também como uma barreira insuperável do seu pensamento. Para o proletário, ao contrário, trata-se de superar internamente essa barreira do imediatismo *no ponto de partida*, no momento em que assume seu ponto de vista. E visto que o método dialético produz e reproduz continuamente seus próprios aspectos essenciais, que sua essência é a negação de um desenvolvimento retilíneo e plano do pensamento, o proletariado encontra-se *repetidas vezes* confrontado com esse problema do ponto de partida tanto em seu esforço para compreender a realidade, como em cada passo prático e histórico. Para o proletariado, a bar-

127. De fato, Engels também aceitou a teoria hegeliana do falso (que tem sua melhor definição no prefácio à *Fenomenologia*, *Werke*, II, pp. 30 ss.). Cf., por exemplo, a crítica do papel do "mal" na história. *Feuerbach*, MEW 21, p. 287. Isso se refere, no entanto, somente aos representantes efetivamente originais do pensamento burguês. Epígonos, ecléticos e meros defensores dos interesses da classe declinante pertencem a uma ordem de consideração totalmente diferente.

reira do imediatismo tornou-se uma barreira interna. Com isso, o problema é formulado claramente; com semelhante formulação do problema, já se abre caminho para uma possível resposta[128].

Mas apenas possível. A tese da qual partimos, de que na sociedade capitalista o ser social é – imediatamente – o mesmo para a burguesia e para o proletariado, permanece inalterada. Porém, pode-se acrescentar que, por meio do motor dos interesses de classes, esse mesmo ser mantém presa a burguesia nesse imediatismo, enquanto impele o proletariado para além dele. Pois, no ser social do proletariado, revela-se imperiosamente o caráter dialético do processo histórico e, por conseguinte, o caráter mediado de cada fator, que obtém sua verdade, sua autêntica objetividade somente na totalidade mediada. Para o proletariado, tomar consciência da essência dialética da sua existência é uma questão de vida ou morte, enquanto a burguesia encobre a estrutura dialética do processo histórico na vida cotidiana com as categorias abstratas de reflexão, como a da quantificação, do progresso infinito etc., para então vivenciar catástrofes imediatas nos momentos de transformação. Isso repousa – como mostramos – sobre o fato de que, para a burguesia, sujeito e objeto do processo histórico e do ser social aparecem sempre em figura duplicada: o indivíduo particular confronta-se conscientemente como sujeito cognoscente com a enorme necessidade objetiva da evolução social, compreensível apenas em pequenos recortes, enquanto na realidade justamente o agir consciente do indivíduo alcança o lado de objeto de um processo, cujo sujeito (a classe), que não pode ser chamado à consciência, deve sempre permanecer transcendente à consciência do sujeito – aparente –, do indivíduo. Sujeito e objeto do processo social já se encontram aqui, portanto, numa relação de ação recíproca e dialética. Porém, ao aparecerem sempre rigidamente duplicados e de maneira exterior um em relação ao outro, essa dialética permanece inconsciente, e os objetos conservam sua dualidade e, portanto, seu forte caráter. Essa rigidez só pode desfazer-se de maneira catastrófica, para então ceder imediatamente o lugar a uma estrutura também rígida. Essa dialética inconsciente, e por isso a princípio incontrolável, "irrompe na confissão de admiração ingênua, quando, a certa altura, aquilo que grosseiramente eles haviam constatado como coisa, aparece como relação social, para logo voltar a importuná-los como coisa o que mal haviam fixado como relação social"[129].

Para o proletariado, essa figura duplicada do seu ser social não existe. Este aparece, antes de tudo, como puro e simples *objeto* dos acontecimentos sociais. Em todos os aspectos da vida cotidiana, em que o trabalhador individual parece imaginar-se como sujeito de sua própria vida, o imediatismo da sua existência destrói-lhe essa ilusão. Força-o a reconhecer que a satisfação mais elementar das suas necessidades, "seu próprio consumo individual permanece um aspecto da produção e da reprodução do capital, quer ocorra dentro ou fora da oficina, da fábrica etc., dentro ou fora do

128. Sobre essa diferença entre proletariado e burguesia, cf. o ensaio "Consciência de classe".

129. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 22.

processo de trabalho, exatamente como a limpeza da máquina, quer se passe durante o processo de trabalho ou de uma pausa"[130].

A quantificação dos objetos e o fato de serem determinados por categorias abstratas da reflexão manifesta-se na vida do trabalhador diretamente como um processo de abstração, que se efetua nele próprio, que o separa de sua força de trabalho, obrigando-o a vendê-la como uma mercadoria que lhe pertence. Ao vender essa sua única mercadoria, e visto que ela é inseparável de sua pessoa física, o trabalhador insere a si mesmo e a ela num processo parcial, produzido mecânica e racionalmente, que ele já descobriu pronto, acabado e funcionando sem ele, e no qual ele é inserido como mero número reduzido a uma quantidade abstrata, como um instrumento específico mecanizado e racionalizado.

Desse modo, para o trabalhador, o caráter reificado da manifestação imediata da sociedade capitalista é levado ao extremo. Evidentemente, também para os capitalistas existe essa duplicação da personalidade, essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente) desse movimento[131]. Mas, para a sua consciência, esse movimento assume necessariamente a forma de uma atividade – decerto objetivamente aparente –, de um efeito do seu sujeito. Essa aparência esconde dele o verdadeiro estado das coisas, enquanto para o trabalhador, a quem é negada essa margem de atividade aparente, a dilaceração do seu sujeito conserva a forma brutal do que tende a ser sua escravização sem limites. Por isso, enquanto objeto, é obrigado a sofrer um processo em que se transforma em mercadoria e se reduz à simples quantidade.

130. *Kapital*, I, MEW 23, p. 597.

131. Nisso se baseiam categorialmente todas as chamadas teorias da abstinência. A isso pertence sobretudo o significado, destacado por Max Weber, da "ascese intramundana" para o nascimento do "espírito" do capitalismo. Marx também constata esse fato, quando ressalta que, para os capitalistas, "seu próprio consumo privado é considerado como um roubo na acumulação do seu capital, assim como na contabilidade italiana os gastos privados figuram ao lado do débito dos capitalistas, oposto ao capital". *Kapital* I, MEW 23, p. 619.

Mas exatamente devido a esse fato ele é impelido para além do imediatismo desse estado. Pois "o tempo", diz Marx[132], "é o espaço do desenvolvimento". A diferença quantitativa da exploração, que para os capitalistas tem a forma imediata de determinações quantitativas dos objetos do seu cálculo, deve aparecer para o trabalhador como as categorias qualitativas e decisivas de toda sua existência física, intelectual, moral etc. A transformação da quantidade em qualidade é não apenas um aspecto determinado do processo dialético de desenvolvimento, tal como Hegel apresenta em sua filosofia da natureza e, seguindo seu exemplo, Engels no "Anti-Dühring". Mas, além disso, como acabamos de expor com o auxílio da Lógica de Hegel, é o surgimento da autêntica forma objetiva do ser, o rompimento daquelas determinações confusas da reflexão, que deformam a verdadeira objetivação no grau de uma atitude simplesmente imediata, passiva e contemplativa. Sobretudo no que se refere ao problema do período de trabalho, não resta nenhuma dúvida de que a quantifi-

132. *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, p. 144.

cação é uma capa reificante e reificada que se estende sobre a verdadeira essência dos objetos, que só pode ser considerada como forma objetiva da objetivação, na medida em que o sujeito não se interessa pela essência do objeto, com o qual se encontra em relação contemplativa ou (aparentemente) prática. Quando Engels[133] toma como exemplo para a transformação da quantidade em qualidade a passagem da água do estado líquido para o sólido ou gasoso, a idéia é correta em relação a esse ponto de transição. Porém, nesse modo de pensar, negligencia-se o fato de que aquelas passagens, que aqui aparecem como puramente quantitativas, também assumem imediatamente um caráter qualitativo, quando o ponto de vista é alterado. (Para dar um exemplo bastante trivial, basta pensar que, quando a água é ingerida, em algum ponto as alterações "quantitativas" assumem um caráter qualitativo etc.) Essa situação torna-se ainda mais evidente se considerarmos o exemplo tomado por Engels a partir de *O capital*. Trata-se de uma grandeza quantitativa, necessária num determinado estágio da produção, para que uma soma de valor possa transformar-se em capital. Nesse limite, Marx[134] sustenta que a quantidade transforma-se em qualidade. Se compararmos essas duas séries de alterações quantitativas possíveis e sua transformação em qualidade (o crescimento ou a redução dessa soma de valor e o aumento ou queda do período de trabalho), concluiremos que, no primeiro caso, trata-se de fato de uma "linha de intersecção das relações de medida" – segundo as palavras de Hegel –, enquanto no segundo, *toda* alteração, conforme sua essência interna, é qualitativa. Sua manifestação quantitativa é imposta ao trabalhador pelo seu meio social, cuja essência, no entanto, consiste para ele justamente no caráter qualitativo dela. A dupla manifestação provém, obviamente, do fato de que, para o trabalhador, o período de trabalho não é apenas a forma objetiva da sua mercadoria vendida, da sua força de trabalho (sob essa forma, a troca de equivalente, ou seja, a relação quantitativa também é um problema para ele), mas, ao mesmo tempo, a forma que determina sua existência como sujeito, como homem.

133. *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 42; pp. 117-8.
134. *Kapital* I, MEW 23, p. 327.

Isso não significa que o imediatismo e sua conseqüência para o método, a saber, a contraposição rígida de sujeito e objeto, estejam completamente superados. Com efeito, o problema do período de trabalho indica – justamente porque mostra a reificação em seu ápice – a tendência que impele necessariamente o pensamento proletário para além desse imediatismo. Pois, por um lado, o trabalhador, em seu ser social, vê-se imediata e *completamente* situado ao lado do objeto: ele aparece a si mesmo imediatamente como objeto e não como ator do processo social de trabalho. Mas, por outro, esse papel de objeto já não é mais em si puramente imediato. Isso significa que a transformação do trabalhador num mero objeto do processo de produção é, com efeito, realizada objetivamente pelo tipo de produção capitalista (em oposição ao escravismo e à servidão), pois o trabalhador é obrigado a objetivar sua força de trabalho em relação à sua personalidade como um todo e a vendê-la como mercadoria que lhe pertence.

No entanto, pela divisão que surge justamente entre a objetividade e a subjetividade no homem que se

objetiva como mercadoria, essa situação é capaz de tornar-se consciente. Nas formas sociais precedentes e mais naturais, o trabalho é determinado "imediatamente como função de um membro do organismo social"[135]; no escravismo e na servidão, as formas de dominação aparecem como "molas propulsoras imediatas do processo de produção", o que impede os trabalhadores, inseridos nesses contextos com toda a sua personalidade não dividida, de alcançar a consciência de sua situação social. Ao contrário disso, "o trabalho que se apresenta no valor de troca é pressuposto como trabalho do indivíduo isolado. Torna-se social ao assumir a forma do seu contrário imediato, a forma da universalidade abstrata".

Aqui se revelam aqueles aspectos que tornam dialeticamente mais evidentes e concretos o ser social do trabalhador e suas formas de consciência e que, por isso, impelem-nos para além do simples imediatismo. Antes de tudo, o trabalhador só pode tornar-se consciente do seu ser social se se tornar consciente de si mesmo como mercadoria. Seu ser imediato o insere – como foi mostrado – como objeto puro e simples no processo de produção. Quando esse imediatismo se mostra como conseqüência de diversas mediações, quando começa a ficar claro tudo o que esse imediatismo pressupõe, as formas fetichistas da estrutura das mercadorias começam a desintegrar-se: o trabalhador reconhece a si mesmo e suas próprias relações com o capital na mercadoria. Enquanto ele for incapaz na prática de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência constituirá *a autoconsciência da mercadoria* ou, expresso de modo diferente, o autoconhecimento, o autodesvendamento da sociedade capitalista, fundada sobre a produção de mercadorias, sobre relações de mercado.

135. *Zur Kritick der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 21.

Mas essa adição da autoconsciência à estrutura mercantil significa algo por princípio e qualitativamente diferente daquilo que geralmente se costuma chamar de consciência "de" um objeto. Não apenas porque é uma consciência. Pois, a despeito disso, esta poderia muito bem – como na psicologia científica, por exemplo – ser uma consciência "de" um objeto que escolhe "casualmente" a si mesma como objeto, sem modificar o tipo de relação entre consciência e objeto e, conseqüentemente, o tipo de conhecimento assim obtido. Disso resulta, necessariamente, que os critérios de verdade para um conhecimento que surge dessa maneira devem ser os mesmos de um conhecimento de objetos "desconhecidos". Ainda que um escravo antigo, um *instrumentum vocale*, alcançasse o conhecimento do seu ser como escravo, isso não significaria um autoconhecimento no sentido que entendemos aqui: ele só poderia alcançar o conhecimento de um objeto que, "por acaso", é ele próprio. Entre um escravo "que pensa" e um escravo "inconsciente" não existe uma diferença objetiva e social que seja decisiva, tampouco quanto entre a possibilidade de um escravo se tornar consciente de sua própria situação social e a possibilidade de "um homem livre" entender a escravidão. A rígida duplicação epistemológica do sujeito e do objeto e com ela o fato de o sujeito cognitivo não afetar a estrutura do objeto adequadamente conhecido permanecem inalterados.

Porém, o autoconhecimento do trabalhador como mercadoria já existe como conhecimento prático. Ou seja, *este conhecimento realiza uma modificação objetiva e estrutural no objeto do seu conhecimento.* O caráter especial e objetivo do trabalho como mercadoria, seu "valor de uso" (sua capacidade de fornecer um produto excedente), que como todo valor de uso submerge sem deixar rastros nas categorias quantitativas de troca, desperta nessa consciência e por meio dela *para a realidade social.* O caráter especial do trabalho como mercadoria, que sem essa consciência é um motor desconhecido do desenvolvimento econômico, objetiva-se a si mesmo por meio dessa consciência. Quando, porém, vem à luz a objetivação específica desse tipo de mercadoria, que é uma relação entre homens sob uma capa reificada, um núcleo vivo e qualitativo sob uma crosta quantificadora, pode ser desvendado o caráter fetichista *de cada mercadoria*, fundado na força de trabalho como mercadoria.

Naturalmente, tudo isso está contido apenas implicitamente na oposição dialética entre quantidade e qualidade, que surgiu na questão do período de trabalho. Isto é, a oposição e todas as suas implicações são apenas o *começo* daquele complexo processo de mediação, cujo objetivo é o conhecimento da sociedade como totalidade histórica. O método dialético distingue-se do pensamento burguês não apenas pelo fato de ele ser capacitado para o conhecimento da totalidade, mas por este conhecimento ser possível somente porque a relação do todo com as partes tornou-se fundamentalmente diferente daquela existente no pensamento reflexivo. Dito de maneira breve, a essência do método dialético

– a partir desse ponto de vista – consiste no fato de que a totalidade está compreendida em cada aspecto assimilado corretamente pela dialética e de que todo o método pode desenvolver-se a partir de cada aspecto[136]. Freqüentemente foi realçado – e com certa razão – que o famoso capítulo da *Lógica* de Hegel sobre o ser, o não-ser e o vir-a-ser contém toda a sua filosofia. Poder-se-ia dizer – talvez com igual razão – que o capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria oculta em si todo o materialismo histórico, todo o autoconhecimento do proletariado como conhecimento da sociedade capitalista (e das sociedades anteriores como estágios anteriores a ela).

Obviamente, isso não significa que o desenvolvimento do todo na riqueza do seu conteúdo tenha se tornado supérfluo. Pelo contrário, o programa de Hegel, que visa a compreender o absoluto, a meta de conhecimento de sua filosofia como *resultado*, permanece válido para o objeto modificado do conhecimento do marxismo, visto que, nesse caso, o processo dialéti-

136. Assim escreve Marx (22/6/1867) a Engels: "Os senhores economistas até agora não perceberam que a fórmula extremamente simples *20 varas de linho = 1 casaco* constitui apenas a base não desenvolvida de 20 *varas de linho = 2 libras esterlinas*, e, portanto, que *a forma mais simples de mercadoria* – na qual seu valor ainda não é expresso como uma relação com todas as outras mercadorias, mas apenas como algo *diferenciado* da mercadoria em sua forma natural – contém *todo o segredo da forma monetária* e, com ele, *in nuce, todas as formas burguesas do produto do trabalho.*" MEW 31, p. 306. A esse respeito, cf. também a análise magistral da diferença entre valor de troca e preço em *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, onde é esclarecido que nessa diferença "estão concentradas todas as tempestades que ameaçam a mercadoria no verdadeiro processo de circulação". MEW 13, pp. 53 ss.

co é concebido como sendo idêntico ao próprio desenvolvimento histórico. O que importa nessa constatação teórica é simplesmente o fato estrutural de que o aspecto isolado não é uma parte de um todo mecânico, que poderia ser composto de tais partes (o que nos levaria a conceber o conhecimento como uma progressão infinita). Esse aspecto isolado deveria ser visto como aquele que contém a possibilidade de desenvolver, a partir dele, todo o conteúdo da totalidade. Contudo, isso só ocorre se o aspecto for mantido como aspecto, isto é, concebido como ponto de passagem para a totalidade; se aquele movimento para além do imediatismo, que transformou o aspecto em aspecto do processo dialético (quando antes nada mais era do que uma contradição manifesta de duas determinações da reflexão), não se detiver num estado de paralisação, num novo imediatismo.

Essa reflexão nos leva de volta ao nosso ponto de partida concreto. Na determinação marxista do trabalho capitalista, aludida acima, deparamos com a oposição entre o indivíduo isolado e a universalidade abstrata, em que foi mediada a relação do seu trabalho com a sociedade. E mais uma vez é preciso ressaltar que como em toda forma imediata e abstrata de existência, nesse caso também encontramos burguesia e proletariado situados de maneira imediatamente semelhante entre si. Mas aqui também notamos que, enquanto a burguesia permanece presa em seu imediatismo devido à sua situação de classe, o proletariado é impelido para além dele pela dialética – que lhe é específica – da sua situação de classe. A transformação de todos os objetos em mercadorias, sua quantificação em valores fetichistas

de troca é mais do que um processo intensivo, que influencia toda forma de objetividade da vida nesse sentido (como pudemos constatar no problema do período de trabalho). É, ao mesmo tempo e inseparavelmente, o alargamento extensivo dessas formas sobre o todo do ser social. Para os capitalistas, esse lado do processo significa, pois, um aumento da quantidade dos objetos usados em seu cálculo e em sua especulação. Na medida em que esse processo assume para o capitalista a aparência de um caráter qualitativo, essa ênfase qualitativa se encontra na direção de uma intensificação crescente da racionalização, da mecanização, da quantificação relativas ao mundo que se confronta com ele (diferença entre o domínio do capital comercial e o capital industrial, capitalização da agricultura etc.). Abre-se então a perspectiva – sem dúvida interrompida bruscamente aqui e ali por catástrofes "irracionais" – de uma progressão infinita que leva a uma racionalização capitalista completa de todo o ser social.

Para o proletariado, ao contrário, o "mesmo" processo significa *seu próprio nascimento como classe*. Em ambos os casos, trata-se de uma transformação da quantidade em qualidade. Basta apenas acompanhar a evolução que vai do artesanato medieval, passa pela cooperação simples, até chegar à fábrica moderna, para ver claramente com que intensidade existem aqui – também para a burguesia – diferenças qualitativas enquanto marcos do caminho do desenvolvimento. Porém, para a burguesia, o *sentido* de classe dessas modificações consiste exatamente na retransformação constante do estágio qualitativo novamente atingido num nível quantificado da calculabilidade racional mais ampla.

Para o proletariado, ao contrário, o sentido de classe do "mesmo" desenvolvimento consiste na *abolição do isolamento*, na conscientização em relação ao caráter social do trabalho, na tendência a concretizar e a superar cada vez mais a universalidade abstrata da manifestação do princípio social.

Isso nos permite compreender o motivo pelo qual somente no proletariado a transformação em mercadoria da produção do indivíduo, antes separada de toda a sua personalidade, converte-se numa consciência revolucionária de classe. Com efeito, mostramos na primeira seção que a estrutura fundamental da reificação pode ser comprovada por todas as formas sociais do capitalismo moderno (burocracia). No entanto, essa estrutura só se torna evidente e só pode se tornar consciente na relação de trabalho do proletariado. Antes de tudo, seu trabalho possui, já no seu ser imediatamente dado, a forma nua e abstrata da mercadoria, enquanto em outras formas essa estrutura esconde-se atrás de uma fachada de "trabalho intelectual", de "responsabilidade" etc. (às vezes atrás das formas de "patriarcalismo"); e quanto mais profundamente a reificação se estender na "alma" daquele que vende sua produção como mercadoria, mais ilusória será essa aparência (jornalismo). A essa dissimulação objetiva da forma mercantil corresponde um elemento subjetivo, ou seja, embora o processo que reifica o trabalhador e o transforma em mercadoria o desumanize, atrofiando e mutilando sua "alma" – enquanto ele não se rebelar conscientemente contra isso –, sua essência humana e anímica não são transformadas em mercadoria. Portanto, ele pode objetivar-se internamente de maneira completa contra essa sua existência, enquanto o homem reificado na burocracia etc. reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também naqueles órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião contra essa reificação. Seus pensamentos, sentimentos etc. são igualmente reificados em seu ser qualitativo. "Porém, é muito mais difícil", diz Hegel[137], "tornar fluidos os pensamentos rígidos do que a existência sensível." Por fim, essa corrupção assume também formas objetivas. O trabalhador vê sua posição no processo de produção ora como algo definitivo, ora como uma forma imediata do caráter em si da mercadoria (a insegurança da oscilação diária do mercado etc.). Em contrapartida, em outras formas existe tanto a aparência de uma estabilidade (a rotina do serviço, a aposentadoria etc.) como a possibilidade – abstrata – de uma ascensão *individual* à classe dominante. Com isso, cultiva-se uma "consciência de *status*" apropriada para impedir de maneira eficaz o surgimento da consciência de classe. Desse modo, a negatividade puramente abstrata na existência do trabalhador constitui objetivamente não apenas a forma mais típica de manifestação da reificação, o modelo estrutural para a socialização capitalista; é também, *subjetivamente* e por essa razão, o ponto em que essa estrutura pode ser elevada à consciência e, dessa maneira, rompida na prática. "O trabalho enquanto determinação deixou de constituir com o indivíduo uma particularidade", diz Marx[138]; é preciso apenas que as falsas formas de manifestação dessa exis-

137. *Werke* II, p. 27.
138. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 635.

tência sejam abolidas em seu imediatismo, para que a própria existência surja como classe para o proletariado.

3.

A essa altura, poderia facilmente parecer que todo esse processo seria apenas uma conseqüência "legítima" da concentração de muitos trabalhadores em grandes empresas, da mecanização e da uniformização do processo de trabalho, do nivelamento das condições de vida. Sendo assim, é importante reconhecer a aparência ilusória que se esconde na ênfase unilateral dada a esse aspecto das coisas. Certamente, o que foi mencionado acima é a *condição prévia indispensável* para o desenvolvimento do proletariado em classe; *sem* esses pressupostos, evidentemente o proletariado nunca teria se tornado uma classe, e se eles não tivessem sido constantemente intensificados – pelo mecanismo do desenvolvimento capitalista –, o proletariado nunca teria alcançado a importância que hoje o torna fator decisivo para o desenvolvimento da humanidade. Contudo, não há nenhuma contradição quando se constata que nesse caso também não se trata de uma relação imediata. O que é imediato, segundo as palavras do *Manifesto comunista*, é o fato de "esses trabalhadores, que precisam se vender por peça, serem uma mercadoria como qualquer outro artigo de comércio". E o fato de essa mercadoria poder se tornar consciente de si mesma como mercadoria não é suficiente para resolver esse problema. Pois a consciência não mediada da mercadoria, de acordo com sua simples forma de manifestação,

é justamente o isolamento abstrato e a relação, abstrata e externa à consciência, com aqueles fatores que as tornam sociais. Não quero tratar aqui das questões do conflito entre interesses individuais (imediatos) e os interesses de classe (mediados), alcançados pela experiência e pelo conhecimento; também não é minha intenção discutir o conflito entre interesses momentaneamente imediatos e outros gerais e duradouros. É evidente que o caráter imediato deve ser abandonado aqui. Se tentarmos atribuir à consciência de classe uma forma imediata de existência, cairemos inevitavelmente na mitologia: uma enigmática consciência genérica (tão enigmática como o "espírito do povo", de Hegel), cuja relação com o efeito sobre a consciência do indivíduo é completamente incompreensível e torna-se ainda mais incompreensível por meio de uma psicologia mecânico-naturalista, aparece então como demiurgo do movimento[139]. Por outro lado, se considerada abstratamente, a consciência de classe, que desperta e cresce aqui por meio do conhecimento da situação e dos interesses comuns, não é específica do proletariado. A especificidade da sua situação baseia-se no fato de que a superação do imediatismo tem aqui uma *intenção voltada para a totalidade* da sociedade – pouco importa se essa intenção permanece psicologicamente consciente ou inconsciente de início. Tal é a razão pela qual – segundo a sua

---

139. Sobre o uso do termo "gênero" por Feuerbach – e nenhuma concepção semelhante consegue ultrapassar a sua; na verdade, a maioria nem chega perto –, Marx diz que este somente pode "ser apreendido como universalidade interna, muda, que se liga naturalmente a muitos indivíduos". *These IV*, MEW 3, p. 6.

lógica –, a consciência de classe não deve deter-se num estágio relativamente superior do imediatismo que retorna, mas encontrar-se num movimento ininterrupto em direção a essa totalidade, portanto, no processo dialético do imediatismo que se supera constantemente. Muito cedo Marx reconheceu claramente esse aspecto da consciência de classe do proletariado. Em suas observações sobre o levante dos tecelões[140] da Silésia, enfatiza como marca essencial desse movimento seu "caráter teórico e consciente". Ele encontra na canção dos tecelões um "ousado lema de luta, em que lar, fábrica e distrito não são sequer mencionados, mas o proletariado exprime diretamente sua oposição à sociedade da propriedade privada de maneira contundente, aguda, irreverente e violenta". E a própria ação mostra seu "caráter superior" porque, "enquanto todos os outros movimentos se voltam inicialmente apenas contra os *industriais*, o inimigo visível, este movimento ataca também o banqueiro, o inimigo oculto".

Subestimaríamos a importância teórica dessa concepção, se no comportamento que Marx – com razão ou não – atribui aos tecelões da Silésia percebêssemos somente sua capacidade de integrar às considerações baseadas nas ações não apenas os motivos mais próxi-

140. MEW I, p. 404. Para nós, somente o lado do método importa. A questão levantada por Mehring de saber em que medida Marx superestimou o caráter consciente do levante dos tecelões não cabe neste momento. No que concerne ao *método*, também nesse caso ele caracterizou de maneira cabal a essência do desenvolvimento da consciência de classe revolucionária no proletariado, e suas concepções posteriores (*Manifest*, *Brumaire* etc.) sobre a diferença entre a revolução burguesa e a revolução proletária movem-se inteiramente nessa direção.

mos, mas também os espaciotemporais ou conceitualmente mais distantes. Isso pode ser observado nas ações de quase todas as classes surgidas na história – evidentemente de maneira mais ou menos marcada. Mas o importante é o que significa esse distanciamento em relação ao dado imediato para a estrutura dos objetos apresentados como motivos e objetivos da ação, por um lado, e para a consciência que dirige a ação e sua relação com o ser, por outro. E aqui se mostra de maneira bastante aguda a diferença entre o ponto de vista burguês e o proletário. Para o pensamento burguês, esse distanciamento – quando o assunto é o problema da ação – significa essencialmente uma inclusão de objetos espaciotemporalmente mais distantes no cálculo racional. Porém, o movimento de pensamento consiste essencialmente em conceber esses objetos como homogêneos àqueles próximos, isto é, como igualmente racionalizados, quantificados e calculáveis. A apreensão dos fenômenos sob a forma de "leis naturais" sociais designa, segundo Marx, tanto o ponto culminante como a "barreira intransponível" do pensamento burguês. A mudança de função que esse conceito de lei experimenta no curso da história deriva do fato de que, originalmente, ele era o princípio de transformação da realidade (feudal), para em seguida, preservando sua estrutura de lei, tornar-se um princípio de conservação da realidade (burguesa). Não obstante, também o primeiro movimento – considerado socialmente – era inconsciente. Para o proletariado, em contrapartida, esse "distanciamento", essa superação do imediatismo significa *a metamorfose da objetivação dos objetos da ação*. À primeira vista, os objetos espaciotemporalmente mais

próximos estão submetidos a essa metamorfose exatamente como os mais distantes. Mas logo percebemos que a conversão assim surgida se manifesta naqueles de maneira ainda mais visível e evidente. Pois a essência da transformação consiste, por um lado, na interação prática da consciência que desperta com os objetos dos quais ela surge e *dos quais* ela é a consciência, e, por outro, na fluidificação e no processamento daqueles objetos que aqui são concebidos como aspectos do desenvolvimento social, portanto, como simples aspectos da totalidade dialética. E, visto que seu núcleo interno e essencial é prático, esse movimento parte necessariamente do próprio ponto da ação, compreendendo seus objetos imediatos da maneira mais vigorosa e decisiva, para introduzir, mediante sua transformação estrutural e total, a transformação da totalidade extensiva.

O efeito da categoria da totalidade manifesta-se muito tempo antes que a multiplicidade completa dos objetos possa ser esclarecida por ela. Ela se impõe precisamente quando essa intenção está presente na ação que, tanto por seu conteúdo quanto em relação à consciência, parece reduzir-se à relação com objetos particulares, ou seja, quando a ação, de acordo com seu sentido objetivo, está orientada para a transformação da totalidade. O que constatamos antes sobre o método dialético ainda em termos puramente metodológicos, isto é, que seus momentos e elementos isolados trazem em si a estrutura do todo, mostra-se aqui de uma forma mais concreta, mais clara e dirigida para a prática. Visto que a essência do desenvolvimento histórico é dialeticamente objetiva, esse tipo de compressão da transformação da realidade pode ser observado em todas as

transições decisivas. Muito antes que os homens pudessem ter clareza sobre o desaparecimento de uma determinada forma de economia e das formas sociais, jurídicas etc. ligadas a ela, a contradição que se tornou manifesta apresenta-se nitidamente nos objetos de sua ação cotidiana. Se, por exemplo, a teoria da tragédia, desde Aristóteles até os teóricos da época de Corneille e sua práxis no curso de todo desenvolvimento, considera os conflitos familiares como a matéria mais apropriada para a tragédia, é porque por trás dessa concepção – sem considerar a vantagem técnica da concentração dos acontecimentos assim obtida – encontra-se o sentimento de que as grandes transformações sociais neles se manifestam com uma evidência prática e sensível, que possibilita sua clara configuração, enquanto a apreensão de sua essência, a compreensão dos seus motivos e do seu significado no processo como um todo é subjetiva e objetivamente impossível. Assim, Ésquilo[141] ou Shakespeare nos dão em seus quadros familiares imagens tão penetrantes e precisas das transformações sociais de sua época que somente agora se tornou possível para nós, sobretudo com a ajuda do materialismo histórico, suceder teoricamente a esse discernimento imagético.

No entanto, a condição social do proletariado e seu ponto de vista correspondente ultrapassam de maneira

---

141. Pense-se na análise de Bachofen sobre a *Oréstia* e sua importância para a história do desenvolvimento da sociedade. O fato de a timidez ideológica de Bachofen tê-lo impedido de ir além da perfeita exegese do drama prova justamente que as concepções aqui desenvolvidas estão corretas.

qualitativamente decisiva o exemplo aqui mencionado. A peculiaridade do capitalismo consiste exatamente no fato de ele superar todas "as barreiras naturais" e transformar o conjunto das relações entre os homens numa relação puramente social[142]. Aprisionado nas categorias fetichistas, o pensamento burguês faz com que os efeitos dessas relações recíprocas dos homens se solidifiquem; por isso, esse pensamento permanece intelectualmente atrasado em relação ao desenvolvimento objetivo. As categorias abstratas e racionais da reflexão, que constituem a expressão objetiva e imediata dessa – primeira – socialização efetiva de toda a sociedade humana, aparecem para o pensamento burguês como algo último e insuperável. (Por isso, o pensamento burguês encontra-se numa relação imediata com elas.) O proletariado, porém, está colocado no centro desse processo de socialização. Essa metamorfose do trabalho em mercadoria elimina, por um lado, tudo o que é "humano" da existência imediata do proletariado e, por outro, o mesmo desenvolvimento anula em medida crescente tudo o que é "natural", toda relação direta com a natureza partindo das formas sociais, de tal modo que, justamente em sua objetividade distante da humanidade e mesmo inumana, o homem socializado pode revelar-se como seu núcleo. E é nessa objetivação, nessa racionalização e coisificação de todas as formas sociais que aparece claramente, pela primeira vez, a estrutura da sociedade constituída a partir das relações dos homens entre si.

142. Cf. a esse respeito a análise de Marx sobre o exército industrial de reserva e sobre a superpopulação. *Kapital* I, MEW 23, pp. 657 ss.

Mas só veremos isso se, ao mesmo tempo, lembrarmos que essas relações entre os homens, segundo as palavras de Engels, estão "ligadas a coisas" e "aparecem como coisas"; se em nenhum instante esquecermos que essas relações humanas não são relações imediatas entre um indivíduo e outro, mas relações típicas, mediadas pelas leis objetivas do processo de produção, de modo que essas "leis" tornam-se necessariamente formas imediatas em que as relações humanas se manifestam. Disso resulta, em primeiro lugar, que o homem só pode ser encontrado como núcleo e base das relações coisificadas na supressão do seu imediatismo e por meio dele. Sendo assim, é preciso partir sempre desse imediatismo, das leis reificadas. Em segundo, essas formas de manifestação não são meras formas de pensamento, mas formas de objetividade da sociedade burguesa atual. Sua supressão, se verdadeira, não pode resumir-se, portanto, a um simples movimento de pensamento, mas tem de elevar-se à sua supressão *prática enquanto formas de vida da sociedade*. Todo conhecimento que queira permanecer conhecimento puro tem necessariamente de terminar num novo reconhecimento dessas formas. Em terceiro, essa práxis não pode, porém, ser separada do conhecimento. Uma práxis no sentido da verdadeira transformação dessas formas pode suceder apenas se ela quiser pensar o movimento que constitui a tendência imanente dessas formas até sua conclusão lógica, tornando-se consciente dele e conscientizando-o. "A dialética", diz Hegel[143], "é esse processo *imanente* de transcendência, em que o caráter

143. *Encyclopädie*, § 81.

unilateral e limitado das determinações do entendimento apresentam-se como aquilo que são, isto é, como sua negação." O grande passo que o marxismo, como ponto de vista científico do proletariado, dá em relação a Hegel consiste em compreender as determinações da reflexão não como uma etapa "eterna" da compreensão da realidade em geral, mas como a forma de existência e pensamento necessária da sociedade burguesa, da reificação do ser e do pensamento e, assim, descobrir a dialética na própria história. Nesse caso, portanto, dialética não é levada para dentro da história ou explicada com o auxílio dela (como muito freqüentemente ocorre em Hegel), mas antes *interpretada* e tornada consciente a partir da própria história como sua forma necessária de manifestação nessa etapa determinada do desenvolvimento.

Em quarto lugar, o portador desse processo de consciência é o proletariado. Quando sua consciência manifesta-se como conseqüência imanente da dialética histórica, ela mesma se manifesta dialeticamente. Isto é, por um lado, essa consciência é apenas a expressão da necessidade histórica. O proletariado "não tem um ideal a realizar". Transposta para a prática, a consciência do proletariado só pode criar aquilo que é impelido à decisão pela dialética histórica; na "prática", porém, ela nunca deixa de considerar a marcha da história ou impingir-lhe meros desejos ou conhecimentos. Pois ela mesma é apenas a contradição do desenvolvimento social que se tornou consciente. Por outro lado, no entanto, uma necessidade dialética não é de modo algum idêntica a uma necessidade mecânica e causal. Na seqüência da passagem acima citada, Marx declara: a classe operária "tem de *libertar* (grifo meu) apenas os elementos da

nova sociedade que já se desenvolveram no seio da sociedade burguesa que se desintegra. À mera contradição – ao produto automaticamente de acordo com as leis do desenvolvimento capitalista – é preciso acrescentar algo de *novo*: a consciência do proletariado que se torna ato. Porém, quando a simples contradição eleva-se por esse meio em contradição dialética consciente, quando o processo de tornar-se consciente transforma-se em *ponto de passagem prático*, o modo de ser já freqüentemente mencionado da dialética proletária mostra-se outra vez de maneira mais concreta: visto que aqui a consciência não é a consciência de um objeto oposto a ela, mas a autoconsciência do objeto, *o ato de tornar-se consciente modifica a forma de objetivação do seu objeto.*

Pois somente nessa consciência apresenta-se claramente a irracionalidade profunda que se espreita por trás dos sistemas racionalistas parciais da sociedade burguesa e que normalmente aparece apenas como uma erupção, uma catástrofe, mas justamente por isso sem alterar a forma e a combinação dos objetos na superfície. Essa situação também é mais facilmente reconhecida nos acontecimentos cotidianos mais simples. O problema do período de trabalho, que consideramos previamente apenas do ponto de vista do trabalhador, apenas como o momento em que sua consciência surge como consciência da mercadoria (portanto, como consciência do núcleo estrutural da sociedade burguesa), mostra a questão fundamental da luta de classes no instante em que essa consciência aflora e ultrapassa o mero imediatismo da situação dada, num ponto condensado: o problema da *violência* como o ponto em que as "leis eternas" da economia capitalista falham e se tornam

dialéticas, obrigando a entregar à ação consciente dos homens a decisão sobre o destino do desenvolvimento. Marx explicita essa idéia da seguinte maneira[144]: "Vê-se que, excetuadas as barreiras inteiramente elásticas, a própria natureza da troca de mercadorias não impõe nenhum limite à jornada de trabalho, portanto, nenhum limite ao trabalho extra. O capitalista afirma seu direito como comprador quando tenta prolongar ao máximo a jornada de trabalho e, se possível, transformar uma jornada em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida encerra uma barreira ao seu consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma determinada duração normal. Ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito, ambos igualmente confirmados pela lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais decide a violência. E assim se apresenta a produção capitalista na história, a normalização da jornada de trabalho como luta pela limitação da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, isto é, a classe dos capitalistas, e o conjunto dos trabalhadores, ou a classe dos trabalhadores." Mas também nesse caso precisa ser enfatizado que a violência, que aparece aqui concretamente como o ponto em que o racionalismo capitalista se torna irracional, em que suas leis deixam de funcionar, significa para a burguesia algo totalmente diferente daquilo que é para o proletariado. Para aquela, a violência é o prosseguimento imediato de sua vida cotidiana: por um la-

144. *Kapital* I, MEW 23, p. 249. Cf. também *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, pp. 148 s.

do, ela não significa propriamente um problema novo, mas por outro, e exatamente por isso, ela também não é capaz de resolver nenhuma das contradições sociais autoproduzidas. Para o proletariado, ao contrário, o uso da violência e sua eficácia, sua possibilidade e seu alcance dependem do grau em que o imediatismo da existência dada é superado. É certo que a possibilidade dessa transcendência e, portanto, a extensão e a profundidade da própria consciência, é um produto da história. Porém, esse nível historicamente possível não reside aqui no prosseguimento retilíneo do que é dado imediatamente (e de suas "leis"), mas na consciência, alcançada por diversas mediações, sobre o todo da sociedade, e na clara intenção de realização das tendências dialéticas do desenvolvimento. E a série das mediações não pode chegar ao seu termo de maneira imediata e contemplativa, mas tem de orientar-se por aquilo que é qualitativamente novo e que brota da contradição dialética: tem de ser um movimento mediador do presente para o futuro[145].

Mas isso pressupõe, por sua vez, que a existência rígida e reificada dos objetos do processo social se desvele como mera aparência, que a dialética, que representa uma autocontradição, uma absurdidade lógica, enquanto se tratar da passagem de uma "coisa" para outra "coisa" (ou – estruturalmente – de um conceito reificado para outro), se comprove em todos os objetos, que, portanto, as *coisas* possam mostrar-se *como aspectos*

145. Cf. o que foi dito sobre a consciência *post festum* da burguesia nos ensaios "A mudança de função do materialismo histórico" e "O que é marxismo ortodoxo?".

dissolvidos em processos. Com isso, alcançamos mais uma vez os limites da dialética antiga, o momento em que esta se separa da dialética histórico-materialista. (Hegel assinala aqui também a transição metódica, isto é, combina os elementos de ambas as concepções de maneira não inteiramente esclarecida.) Pois a dialética eleata, embora aponte as contradições em geral subjacentes ao movimento, deixa intacto o objeto em movimento. A flecha que voa pode estar em movimento ou em repouso, mas permanece, no meio do turbilhão dialético, intocada em sua objetivação de flecha, de objeto. Segundo Heráclito, pode ser impossível entrar duas vezes no mesmo rio; mas, visto que a própria mudança eterna não se processa, ou seja, não produz nada de qualitativamente novo, ela passa a ser apenas um devir da existência rígida diante dos *objetos individuais*. Como doutrina do todo, o devir eterno aparece, porém, como uma doutrina de um ser eterno, e atrás do rio que escoa encontra-se uma essência inalterável, mesmo que seu modo de ser possa expressar-se pela mudança ininterrupta dos objetos individuais[146]. Em vez

146. É impossível fazer aqui um estudo detalhado dessa questão, embora se pudesse, justamente a partir dessa diferença, ressaltar claramente aquela entre antiguidade e modernidade, já que o conceito de auto-anulação que Heráclito tem do objeto mostra, de fato, um grande parentesco com a estrutura reificada do pensamento moderno. Somente então o limite do pensamento antigo, sua incapacidade de compreender dialeticamente o ser social da sua época e, por meio dela, a história, poderia apresentar-se claramente como limite da sociedade antiga, limite que Marx, a propósito de outras questões, embora em termos metódicos com o mesmo objetivo, demonstrou a respeito da "economia" de Aristóteles. É significativo para a dialética de Hegel e Lassale o quanto ambos superestimaram a "modernidade" de Heráclito. Mas disso resulta simplesmente que esse limite "antigo" do pensamento

disso, o processo dialético em Marx metamorfoseia as próprias formas de objetivação dos objetos num processo, num fluxo. No processo de reprodução simples do capital, esse modo de ser do processo que transforma as formas de objetivação aparece muito claramente. A simples "repetição ou continuidade imprime ao processo caracteres inteiramente novos ou antes dissolve a característica aparente do seu desenvolvimento isolado". Pois, "com exceção de toda acumulação, a mera continuidade do processo de produção, ou a simples reprodução mais cedo ou mais tarde acaba transformando todo capital em capital acumulado ou em mais-valia capitalizada. Ainda que, ao entrar no processo de produção, esse capital tenha sido obtido com o trabalho pessoal de quem o realizou, mais cedo ou mais tarde ele acaba se tornando, sem equivalente, valor adquirido ou materialização, seja na forma dinheiro ou em outra, do trabalho não pago de outrem"[147]. Portanto, o reconhecimento de que os objetos sociais não são coisas, mas relações entre os homens, intensifica-se até o momento em que os fatos se dissolvem completamente em processos. Mas se aqui o seu ser aparece como devir,

(atitude apesar de tudo acrítica em relação ao caráter historicamente condicionado das formas das quais parte o pensamento) permanece intransponível também para ambos os pensamentos e que se expressa então no caráter contemplativo e especulativo em vez de materialista e prático de ambas as filosofias.

147. *Kapital* I, MEW 23, pp. 595, 597-8. Aqui também o sentido antes ressaltado da transformação da quantidade em qualidade mostra-se como característica de cada *momento singular*. Os momentos quantificados, considerados isoladamente, permanecem, pois, simplesmente quantitativos. Como momentos do fluxo, eles aparecem como modificações qualitativas da estrutura econômica do capital.

esse devir não é um simples fluxo geral que passa rapidamente, nem uma *durée réelle* vazia de conteúdo, mas a produção e a reprodução ininterruptas daquelas relações que, arrancadas desse contexto e desfiguradas pelas categorias da reflexão, surgem para o pensamento burguês como coisas. Somente nesse momento a consciência do proletariado eleva-se à autoconsciência da sociedade em seu desenvolvimento histórico. Enquanto consciência da relação puramente mercantil, o proletariado pode tornar-se consciente apenas como objeto do processo econômico. Pois a mercadoria *é* produzida, e mesmo o trabalhador, como mercadoria, como produtor imediato, é no melhor dos casos uma engrenagem mecânica nesse mecanismo. Mas, se a substancialidade do capital é dissolvida no processo ininterrupto de sua produção e reprodução, pode-se então, desse ponto de vista, tomar consciência de que o proletariado – mesmo que acorrentado e ainda inconsciente – é o verdadeiro *sujeito* desse processo. Abandonando, portanto, a realidade imediata e encontrada pronta, emerge então a questão[148]: "Um trabalhador numa fábrica de algodão produz apenas algodão? Não, produz capital. Produz os valores que servem novamente para comandar o seu trabalho, para criar por meio deste novos valores."

4.

Desse modo, porém, o problema da realidade efetiva mostra-se sob uma luz completamente nova. Para

148. *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, p. 410.

falar à maneira de Hegel, o vir-a-ser aparece então como a verdade do ser, o processo como a verdade das coisas, e isso significa *que às tendências de desenvolvimento da história cabe uma realidade superior à dos "fatos" da mera empiria*. Certamente, como foi mostrado em outra parte[149], na sociedade capitalista o passado reina sobre o presente. Isso significa simplesmente que o processo antagônico, conduzido não por uma consciência, mas apenas impulsionado por sua própria dinâmica imanente e cega, revela-se em todas as suas formas imediatas de manifestação como o domínio do passado sobre o presente, como o domínio do capital sobre o trabalho; significa, por conseguinte, que o pensamento que persiste no terreno desse imediatismo prende-se às respectivas formas solidificadas das etapas particulares e se confronta desarmado com as tendências ainda assim atuantes enquanto poderes enigmáticos; que a ação correspondente a esse pensamento nunca está em condições de dominar essas tendências. Essa imagem de uma rigidez fantasmagórica, que se move ininterruptamente, torna-se significativa tão logo essa realidade se dissolve no processo cuja força motriz é o homem. Que isso seja possível somente a partir do ponto de vista do proletariado explica-se não apenas pelo fato de que o sentido do processo que se manifesta nessas tendências é a abolição do capitalismo, mas também de que, para a burguesia, tornar-se consciente dessa questão significaria seu próprio suicídio espiritual. Isso se baseia também principalmente no fato de que as "leis" da realidade rei-

149. Cf. o ensaio "A mudança de função do materialismo histórico"; sobre fato e realidade, ver o ensaio "O que é marxismo ortodoxo?".

ficada do capitalismo, em que a burguesia é obrigada a viver, só podem se impor por sobre as cabeças daqueles que parecem ser os portadores e agentes ativos do capital. A taxa média do lucro é o paradigma de tais tendências. Sua relação com os capitalistas individuais, cujas ações ela determina como poder desconhecido e irreconhecível, apresenta toda a estrutura, reconhecida com profundidade por Hegel, da "astúcia da razão". O fato de essas "paixões" individuais, a despeito das quais aquelas tendências prevalecem, assumirem a forma do cálculo mais meticuloso, exato e previdente não muda em nada esse estado de coisas; ao contrário, chega a ressaltar, de maneira ainda mais nítida, a sua natureza. Pois a ilusão de um racionalismo concluído em todos os pormenores – ditada pela determinação de classe do ser social e por isso fundamentada subjetivamente – mostra de maneira ainda mais clara que o sentido do processo total, que se impõe de todo modo, é incompreensível para esse racionalismo. E embora não se trate de um único acontecimento, de uma catástrofe, mas de uma produção e uma reprodução ininterruptas da mesma relação, embora os aspectos das tendências a serem realizadas e que já se tornaram "fatos" da empiria estejam diretamente envolvidos na rede do cálculo racional como fatos reificados, fixos e isolados, isso não altera em nada essa estrutura fundamental, mas apenas mostra o quanto esse antagonismo dialético domina todos os fenômenos da sociedade capitalista.

O aburguesamento do pensamento socialdemocrata mostra-se sempre de maneira mais clara no abandono do método dialético. Já nos debates com Bernstein revelou-se que o oportunismo tinha de colocar-se sem-

pre no "terreno dos fatos" para, a partir de então, ou ignorar[150] as tendências do desenvolvimento, ou rebaixá-las a um dever ético e subjetivo. Mesmo os diversos mal-entendidos no debate sobre a acumulação encontram aqui sua razão de ser. Rosa Luxemburgo, como autêntica dialética, compreendeu a impossibilidade de uma sociedade puramente capitalista ser uma tendência do desenvolvimento. Uma tendência que necessariamente acaba determinando de maneira decisiva as ações dos homens sem que eles percebam e muito antes de se tornar um "fato". A impossibilidade econômica da acumulação numa sociedade puramente capitalista não se expressa, portanto, com o "término" do capitalismo, tão logo o último produtor não-capitalista seja expropriado, mas com as ações que a aproximação (empiricamente ainda bastante distante) dessa situação impõe à classe dos capitalistas: na colonização febril, na disputa pelos mercados e pelas matérias-primas, no imperialismo e na guerra mundial etc. Pois a ação de uma tendência dialética de desenvolvimento não é uma progressão infinita, que se aproxima do seu objetivo por sucessivas etapas quantitativas. As tendências de desenvolvimento da sociedade expressam-se, antes, numa *transformação qualitativa* ininterrupta da estrutura da sociedade (da composição das classes, de suas relações de força etc.). A classe dominante do momento tenta dominar essas transformações conforme a única maneira de que dispõe e parece realmente

150. Cf. a polêmica sobre o desaparecimento ou o crescimento das empresas médias. Rosa Luxemburg, *Soziale Reform oder Revolution?*, pp. 11 ss.

dominar os "fatos" nos pormenores. Porém, na verdade, as medidas cegas e inconscientes que lhe parecem necessárias acabam acelerando a efetivação daquelas tendências, cujo sentido é seu próprio declínio.

Em termos de método, essa distinção da realidade entre "fatos" e tendências foi colocada por Marx no primeiro plano de suas considerações em inúmeras passagens. O pensamento metódico fundamental de sua principal obra, isto é, a nova metamorfose dos objetos econômicos em processos, em relações concretas e cambiantes entre os homens, é construído sobre essa idéia. Disso resulta, porém, que a prioridade teórica, o lugar no sistema (originariamente ou de maneira derivada) em que se encontram as formas singulares da estrutura econômica da sociedade, depende das distância em relação a essa nova metamorfose. Nisso se funda a prioridade do capital industrial em relação ao capital comercial, ao capital comercial monetário etc. E essa prioridade expressa-se, por um lado, historicamente no fato de que essas formas derivadas de capital, não determinantes para o processo de produção, são capazes de exercer na evolução apenas uma função negativa de dissolução das formas originárias de produção. No entanto, "aonde por fim vai dar esse processo, isto é, qual novo modo de produção aparecerá no lugar do antigo, não depende do comércio, mas do caráter do antigo modo de produção"[151]. Por outro lado, do ponto de vista do método, verifica-se que essas formas são determinadas em sua "conformidade à lei" apenas pelos movimentos empiricamente "contingentes" da oferta e da

151. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 344.

procura, que nelas nenhuma tendência social geral consegue ser expressa. "A concorrência não determina aqui os desvios em relação à lei; simplesmente não existe nenhuma lei da distribuição além daquela ditada pela concorrência", diz Marx[152] a respeito do juro. Nessa doutrina da realidade, que considera as tendências prevalecentes de todo o desenvolvimento como "mais reais" do que os fatos da empiria, aquela oposição ressaltada por nós no estudo das questões particulares do marxismo (objetivo final e movimento, evolução e revolução etc.) adquire sua forma verdadeira, concreta e científica. Pois somente essa análise permite examinar o conceito de "fato" de maneira efetiva e concreta, isto é, no *fundamento social* do seu nascimento e da sua existência. Já foi indicado em outra passagem[153] a direção que deveria tomar tal investigação, embora apenas com referência à relação dos "fatos" com a totalidade concreta à qual eles pertencem e na qual se tornam "reais". Agora, porém, torna-se bastante claro que aquele desenvolvimento social e sua expressão em pensamento, os quais dão forma ao "fato" a partir da realidade dada por inteiro (originariamente no estado primitivo), realmente ofereceram a possibilidade de submeter a natureza ao homem, mas, ao mesmo tempo, tiveram de servir para encobrir o caráter histórico e social e a nature-

152. *Ibid.*, p. 369. Desse modo, a taxa de mercado do juro é "dada como grandeza fixa, assim como o preço de mercado das mercadorias", à qual é oposta expressamente como tendência a taxa de lucro geral. *Ibid.*, pp. 378-9. Com isso, toca-se justamente no ponto de separação do pensamento burguês.

153. Cf. o ensaio "O que é o marxismo ortodoxo?".

za desses fatos, que se baseia na relação entre os homens, a fim de gerar tais "poderes fantasmagóricos e estranhos opostos a ele"[154]. Pois, com sua tendência a excluir o processo, a natureza inflexível do pensamento reificado alcança no fato uma expressão ainda mais clara do que nas "leis" que a ordenam. Se nas "leis" ainda é possível descobrir um vestígio da atividade humana, ainda que freqüentemente isso se manifeste numa subjetividade falsa e reificada, a essência do desenvolvimento capitalista, que se tornou estranha e inflexível para o homem e se transformou numa coisa impenetrável, cristaliza-se no "fato" sob uma forma que faz dessa rigidez e dessa alienação um fundamento da realidade e da concepção de mundo que é totalmente evidente e está acima de qualquer dúvida. Diante da rigidez desses "fatos", todo movimento aparece simplesmente como se ocorresse *neles*, enquanto toda tendência à sua transformação surge como simples princípio subjetivo (desejo, juízo de valor, dever). Somente, portanto, quando é rompida essa prioridade teórica dos "fatos", quando é reconhecido o *caráter processual de cada um dos fenômenos*, pode tornar-se compreensível que também aquilo que se costuma chamar de "fatos" consiste em processos. Somente então se torna compreensível que os fatos nada mais são do que partes, *aspectos* do processo como um todo, destacados, isolados artificialmente e cristalizados. Isso explica, ao mesmo tempo, por que o processo como um todo, no qual a essência processual impõe-se *sem falsificação*, e cuja essência não é obscurecida por nenhuma rigidez reificada, re-

154. *Ursprung der Familie* etc., MEW 21, p. 169.

presenta, em relação aos fatos, a autêntica realidade superior. Certamente, também é possível compreender por que o pensamento burguês reificado havia de criar exatamente a partir desses "fatos" seu mais elevado fetiche teórico e prático. Essa facticidade petrificada, na qual tudo se solidifica em "grandeza fixa"[155], na qual a realidade dada no momento se apresenta numa imutabilidade completa e absurda, transforma toda compreensão, inclusive a dessa realidade imediata, numa impossibilidade de método.

Desse modo, a reificação sob essas formas é levada às últimas conseqüências: ela deixa de apontar dialeticamente para além de si mesma; sua dialética passa a ser mediada apenas pela dialética das formas imediatas de produção. Com isso, o conflito entre o ser imediato, o pensamento que lhe corresponde nas categorias de reflexão e a realidade social viva atinge seu extremo. Pois, por um lado, essas formas (por exemplo, o juro) aparecem para o pensamento burguês como as propriamente originárias, as determinantes das outras formas de produção e modelos para elas; por outro, toda mudança de direção decisiva no processo de produção tem de revelar na prática que a verdadeira construção categorial da estrutura econômica do capitalismo foi totalmente invertida. O pensamento burguês permanece então nessas formas como se elas fossem imediatas e originais, e procura exatamente a partir delas abrir caminho para a compreensão da economia, sem saber que, com isso, o único fenômeno que conse-

155. Cf. as observações de Marx sobre Bentham, cap. I, MEW 23, pp. 636 s.

gue exprimir em pensamento é a sua incapacidade de compreender seus próprios fundamentos sociais. Para o proletariado, ao contrário, abre-se aqui a perspectiva de uma visão completa das formas de reificação que, partindo da forma dialeticamente mais clara (a relação imediata entre trabalho e capital), refere a esta as formas mais distantes do processo de produção, incluindo-as na totalidade dialética e compreendendo-as[156].

5.

O homem tornou-se então a medida de todas as coisas (sociais). O problema metódico da economia: a dissolução das formas fetichistas das coisas em processos que se desenrolam entre os homens e se objetivam em relações concretas entre eles, a separação das formas fetichistas indissolúveis das formas primárias de relações humanas cria simultaneamente o fundamento categorial e histórico. Pois, categorialmente, aparece agora a estrutura do mundo humano como um sistema de formas, cujas relações transformam-se dinamicamente por si mesmas e nas quais se desenrolam o processo de confrontação entre homem e natureza e o dos homens entre si (lutas de classe etc.). A estrutura e a hierarquia das categorias expressam, assim, o grau de clareza que a consciência dos homens possui sobre os fundamentos de sua existência nessas suas relações, ou seja, sua consciência sobre si mesmo. Contudo, essa

156. Um belo desenvolvimento dessa seqüência encontra-se em *Kapital* III, II, MEW 25, pp. 835 ss.

estrutura e essa hierarquia são, ao mesmo tempo, o objeto central da história. A história não se manifesta mais como um acontecimento enigmático, que se efetua *sobre* os homens e *sobre* as coisas e que deveria ser explicado pela intervenção de poderes transcendentes ou tornar-se coerente pela referência a valores transcendentes (à história). Por um lado, a história é, antes de tudo, o produto – certamente até então inconsciente – da atividade dos próprios homens; por outro, a seqüência daqueles processos nos quais as formas dessa atividade, essas relações dos homens consigo mesmo (com a natureza e com os outros homens), se transformam. Se, portanto – como foi enfatizado anteriormente – a estrutura categorial de uma situação social não é imediatamente histórica, isto é, se a sucessão empírica de acontecimentos históricos não basta para explicar e compreender a origem real de uma determinada forma de existência ou de pensamento, então, apesar disso, ou melhor, exatamente por isso, todo sistema semelhante de categorias designa em sua totalidade um determinado grau de desenvolvimento da sociedade. E a história consiste justamente no fato de que toda fixação reduz-se a uma aparência: *a história é exatamente a história da transformação ininterrupta das formas de objetivação que moldam a existência do homem*. A impossibilidade de compreender a essência de cada uma dessas formas a partir da sucessão empírica de acontecimentos históricos não se baseia, portanto, no fato de que essas formas são transcendentes em relação à história, como julga, e assim tem de ser, a concepção burguesa que pensa por determinações isoladoras da reflexão ou por "fatos" isolados, mas no fato de que essas formas singulares não

estão imediatamente relacionadas nem na justaposição da simultaneidade histórica, nem na sucessão de seus eventos. Sua ligação é mediada sobretudo por sua posição e função recíprocas na totalidade, de tal modo que a recusa da explicação "puramente histórica" dos fenômenos individuais serve apenas para tornar mais evidente a história como ciência universal: quando a ligação dos fenômenos individuais torna-se um problema categorial, então todo problema categorial passa a ser novamente metamorfoseado em problema histórico mediante o mesmo processo dialético, num problema da história universal, que aparece simultaneamente – com mais clareza do que em nossas polêmicas considerações introdutórias – como problema de método e de conhecimento do presente.

Somente desse ponto de vista a história torna-se realmente a história dos homens. Pois nela não se apresenta mais nada que não possa ser reconduzido aos homens, às relações dos homens entre si enquanto razão última do seu ser e da sua explicação. Foi por causa dessa mudança de rumo que realizou na filosofia que Feuerbach exerceu uma influência tão decisiva no nascimento do materialismo histórico. No entanto, ao transformar a filosofia numa "antropologia", condenou o homem a uma objetivação fixa. E aqui se encontra o grande perigo de todo "humanismo" ou ponto de vista antropológico[157]. Pois quando o homem é considerado como a medida de todas as coisas, quando, com a ajuda desse ponto de partida, toda transcendência deve ser abolida, sem que, ao mesmo tempo, o próprio

157. O pragmatismo moderno é um exemplo típico.

homem tenha sido medido por esse ponto de vista, sem que a "medida" tenha sido aplicada a si mesma ou – dito mais exatamente – sem que o homem tenha se tornado dialético, o ser humano assim absolutizado limita-se a tomar o lugar de todos aqueles poderes transcendentes que ele teria por vocação explicar, dissolver e substituir sistematicamente. No lugar da metafísica dogmática coloca-se – no melhor dos casos – um relativismo igualmente dogmático.

Esse dogmatismo nasce do fato de que ao homem que não se tornou dialético corresponde necessariamente uma realidade objetiva que também não se tornou dialética. Sendo assim, o relativismo move-se num mundo essencialmente estático e, visto que não é capaz de se tornar consciente dessa imobilidade do mundo e da fixidez do seu próprio ponto de vista, ele recai inevitavelmente no ponto de vista dogmático daqueles pensadores que também tentaram explicar o mundo a partir de pressupostos desconhecidos para eles, inconscientes e aceitos acriticamente. Pois há uma diferença decisiva entre relativizar a verdade referente ao indivíduo, à espécie etc. num mundo em última análise imóvel (mesmo que isso possa ser mascarado por um movimento aparente, como o "retorno do idêntico" ou como uma sucessão biológica ou morfológica "regular" de períodos de crescimento) e manifestar a *função e o significado históricos e concretos* das diferentes "verdades" no processo histórico único e concretizado. Só se pode falar de relativismo em sentido próprio no primeiro caso; mas ele se torna então inevitavelmente dogmático. Pois só é lógico e coerente falar de relativismo quando, de alguma forma, é aceito um "absoluto". A

fraqueza e a deficiência de "pensadores ousados", tais como Nietzsche ou Splenger, consiste exatamente no fato de que o seu relativismo afasta o absoluto do mundo apenas aparentemente. Pois o ponto que corresponde em termos de lógica e de método ao cessar do movimento aparente nesses sistemas é justamente o "lugar sistemático" do absoluto. O absoluto não é outra coisa senão a fixação intelectual, a mudança mitologizante e positiva da incapacidade do pensamento de compreender a realidade efetiva concretamente como processo histórico. Quando os relativistas dissolvem o mundo apenas aparentemente no movimento, também afastam o absoluto apenas aparentemente dos seus sistemas. Todo relativismo "biológico" etc. que, dessa maneira, faz do limite constatado por ele um limite "eterno", reintroduz involuntariamente e por meio dessa concepção do relativismo o absoluto, o princípio "atemporal" do pensamento. E enquanto o absoluto é cogitado no sistema (ainda que inconscientemente), é preciso que se mantenha como princípio logicamente mais forte diante das tentativas de relativização. Pois ele representa o princípio mais alto de pensamento que pode ser alcançado em terreno não-dialético, no mundo ontológico de coisas fixas e no mundo lógico dos conceitos fixos; de modo que *aqui* Sócrates inevitavelmente tem razão *em termos lógicos e metodológicos* contra os sofistas, o logicismo e a teoria dos valores contra o pragmatismo, o relativismo etc.

Pois tais relativistas não fazem mais do que fixar o limite atual, dado social e historicamente, da concepção de mundo dos homens na forma de um limite biológico, pragmático, "eterno" etc. Desse modo, não são

mais do que uma *manifestação decadente* daquele racionalismo ou daquela religiosidade que se expressam sob a forma da dúvida, do desespero etc. e diante dos quais se colocam ceticamente. São, por isso – algumas vezes –, um *sintoma* historicamente não sem importância de que aquele ser social, em cujo terreno surgiu o racionalismo "combatido" por eles, já se tornou internamente problemático. No entanto, são significativos apenas como sintomas. É sempre a cultura combatida por eles, a cultura da classe que ainda não rompeu a representar perante eles os verdadeiros valores espirituais.

Somente a dialética histórica cria aqui uma situação radicalmente nova. Não apenas porque nela os limites relativizaram-se a si mesmos, ou melhor, tornaram-se fluidos; não apenas porque todas aquelas formas de existência, cuja contraparte conceitual é o absoluto em suas diferentes formas, são dissolvidas em processos e compreendidas como manifestações concretas da história – de modo que o absoluto não é negado abstratamente, mas compreendido em sua *figura histórica concreta*, como *momento do próprio processo* –, mas também porque o processo histórico, em seu caráter único, em sua aspiração dialética progressiva e em seus revezes dialéticos é uma luta ininterrupta pelos níveis mais elevados da verdade, do *autoconhecimento* (social) *do homem*. A "relativização" da verdade em Hegel significa que o fator superior é sempre a verdade do fator que se encontra numa posição inferior no sistema. Por isso, a "objetividade" da verdade não é destruída nesses níveis limitados. Ela apenas adquire um sentido diferente quando é inserida numa totalidade mais concreta e mais abrangente. Quando então, em

Marx, a dialética torna-se a própria essência do processo histórico, esse movimento de pensamento aparece igualmente apenas como uma parte de todo o movimento da história. A história torna-se a história das formas de objetivação que constituem o ambiente e o mundo interior do homem, os quais ele se esforça para dominar no pensamento, na prática, nas artes etc. (Enquanto isso, o relativismo trabalha sempre com formas de objetivação rígidas e imutáveis.) No período da "pré-história da sociedade humana" e da luta de classes, a verdade não podia ter outra função senão a de fixar, de acordo com as exigências de dominação do ambiente e da luta, as várias atitudes possíveis em relação a um mundo não compreendido em sua essência. A verdade só podia alcançar uma "objetividade" relativa ao ponto de vista das classes individuais e às formas de objetivação correspondentes a elas. No entanto, tão logo a humanidade compreendeu claramente e, por conseguinte, *remodelou* o fundamento de sua existência, a verdade adquiriu um novo aspecto. Quando a unificação entre teoria e prática, que viabiliza a transformação da realidade, é alcançada, o absoluto e o seu pólo oposto "relativista" terão cumprido seu papel histórico. Pois, o reconhecimento prático e a transformação real desse fundamento da existência acarretaram o desaparecimento daquela realidade que o absoluto e o relativo exprimiram de forma semelhante em seu pensamento.

Esse processo *começa* com a conscientização do ponto de vista de classe do proletariado. Por isso, a designação de "relativismo" para o materialismo dialético é extremamente enganosa. Pois seu ponto de partida aparentemente comum – o homem como medida de todas

as coisas – significa para ambos algo qualitativamente distinto e até mesmo oposto. E o início de uma "antropologia materialista" em Feuerbach é, de fato, apenas um início que, em si mesmo, permitiu formações posteriores e inteiramente distintas. Marx incorporou radicalmente a sugestão de Feuerbach e concluiu-a. Nesse ponto, volta-se nitidamente contra Hegel[158]: "Hegel faz do homem o homem da autoconsciência em vez de fazer da autoconsciência a autoconsciência do homem, do homem real e, por isso também, do homem que vive num mundo objetivo, real e condicionado por ele." Ao mesmo tempo, porém – e, na verdade, ainda no período em que estava mais fortemente influenciado por Feuerbach –, ele concebeu o homem histórica e dialeticamente. Ambos em duplo sentido. Em primeiro, nunca fala do homem, do homem absolutizado abstratamente, mas pensa-o sempre como membro de uma totalidade concreta, da sociedade. Esta deve ser explicada por ele, mas somente quando ele próprio estiver inserido na totalidade concreta, quando for elevado a uma concreção verdadeira. Em segundo lugar, o próprio homem toma parte do processo dialético de maneira decisiva enquanto fundamento objetivo da dialética histórica, enquanto sujeito-objeto idêntico a ela subjacente. Em outros termos, para que se aplique a ele a categoria abstrata inicial, própria da dialética: *simultaneamente ele é e não é*. A religião, diz Marx[159] em sua crítica à *Filosofia do direito* de Hegel, "é a realização fantástica da essência humana, *visto que a essência humana não possui aqui*

158. *Die heilige Familie*, MEW 2, p. 204.
159. *Introdução*, MEW I, p. 378. Grifado por mim.

nenhuma realidade verdadeira". E como esse homem inexistente tornou-se a medida de todas as coisas, o verdadeiro demiurgo da história, o seu não-ser deve tornar-se, ao mesmo tempo, a forma concreta e historicamente dialética do conhecimento crítico do presente, em que o homem está necessariamente condenado ao não-ser. A negação do seu ser concretiza-se, portanto, no conhecimento da sociedade burguesa. Ao mesmo tempo – como vimos –, a dialética da sociedade burguesa e a contradição das suas categorias abstratas da reflexão surgem claramente quando medidas com base no indivíduo. Na seqüência à crítica da doutrina da consciência em Hegel, citada logo acima, Marx anuncia seu programa: "Tem de ser mostrado como o Estado, a propriedade privada etc. transformam os homens em abstrações, ou que são produtos do homem abstrato em vez de ser a realidade do homem individual e concreto." E essa visão do não-ser abstrato do homem permaneceu na maturidade de Marx como sua concepção fundamental, como mostram as conhecidas e muitas vezes citadas palavras do prefácio à *Crítica da economia política*, em que a sociedade burguesa é designada como a última manifestação da "pré-história da sociedade humana".

Nesse ponto, o "humanismo" de Marx se separa da maneira mais nítida de todos os esforços aparentemente semelhantes à primeira vista. Com efeito, outros autores também reconheceram e descreveram muitas vezes o quanto o capitalismo violenta e destrói tudo o que é humano. Refiro-me simplesmente à obra *Past and Present*, de Carlyle, cujas seções descritivas foram comentadas com aprovação e em parte com entusiasmo pelo jovem Hegel. Quando porém, por um lado, a impossibilidade de ser humano na sociedade burguesa é apresentada como mero fato (ou um fato atemporal) e, por outro, o homem existente é contraposto, por sua vez – independentemente se no passado, no futuro ou como dever –, a essa inexistência humana sem mediação ou, o que acaba significando o mesmo, mediado metafísica e mitologicamente, o único resultado que se obtém é uma formulação confusa da questão, sem apontar o caminho para a sua solução. Esta só pode ser encontrada quando esses dois momentos, em seu vínculo dialético inseparável, forem concebidos tal como se manifestam no processo concreto e real de desenvolvimento do capitalismo; quando, portanto, a aplicação correta das categorias dialéticas sobre o homem como medida de todas as coisas for, ao mesmo tempo, a descrição completa da estrutura econômica da sociedade burguesa, o conhecimento correto do presente. Caso contrário, a descrição – mesmo que eventualmente bastante adequada nos detalhes – deve cair no dilema entre empirismo e utopismo, entre voluntarismo e fatalismo etc. No melhor dos casos, por um lado, ela fica presa a uma facticidade bruta e, por outro, contrapõe ao desenvolvimento histórico e à sua marcha imanente exigências exteriores e, por isso mesmo, meramente subjetivas e arbitrárias.

Este é, sem exceção, o destino daquelas formulações que, partindo conscientemente do homem, aspiraram a uma solução dos seus problemas existenciais no plano teórico e a libertá-lo desses problemas no plano prático. Em todas as tentativas nos moldes do cristianismo dos evangelhos pode ser notada essa duplicidade. A realidade empírica permanece intacta em sua

existência e no seu modo de ser (sociais). Estruturalmente, não faz diferença se isso assume a forma da expressão "a César o que é de César", da consagração luterana do existente ou da "não-resistência ao mal" de Tolstoi. Pois, desse ponto de vista, é totalmente indiferente com que ênfase emocional ou com que valoração metafísico-religiosa a existência empírica e o modo de ser (sociais) do homem aparecem sempre como insuperáveis. O importante é que sua forma de manifestação imediata é fixada como intangível ao homem, e essa intangibilidade é formulada como mandamento moral. E a contrapartida utópica dessa ontologia consiste não somente na aniquilação, ocasionada por Deus, dessa realidade empírica, no apocalipse – que às vezes pode faltar, como em Tolstoi –, sem alterar na essência o que é decisivo, mas também na concepção utópica do homem como um "santo", que deve efetuar a superação interior da realidade externa e insuperável. Enquanto tal concepção persistir em sua rusticidade originária, suprime a si mesma como solução "humanista" dos problemas da humanidade: é obrigada a negar a humanidade à maioria predominante dos homens, a excluí-los da "salvação", na qual sua vida adquire o sentido que na empiria é inalcançável, na qual o homem torna-se de fato humano. Desse modo, no entanto, ela reproduz – com sinais trocados, escala de valores alterada e composição de classe às avessas – a desumanidade da sociedade de classes num plano metafísico e religioso, no além, na eternidade. E a mais simples das análises históricas de qualquer ordem monástica, desde a comunidade dos "santos" até o ponto em que ela se torna um fator de poder político e econômico ao lado

da classe dominante do momento, deve ensinar que qualquer atenuação dessas exigências utópicas significa uma conformação à sociedade existente.

Mas mesmo o utopismo "revolucionário" de tais concepções pode não superar esse limite interno do "humanismo" não-dialético. Inclusive os anabatistas e as seitas semelhantes conservam esse duplo caráter. Por um lado, deixam intacta em sua estrutura objetiva a existência empírica do homem tal como é encontrada (comunismo de consumo), por outro, esperam a metamorfose da realidade que reclamam a partir do despertar de uma interioridade do homem, independente do seu ser histórico concreto e disponível desde a eternidade, e que só precisa ser despertada para a vida – eventualmente pela intervenção transcendente da divindade. Tais seitas, portanto, também partem de uma empiria inalterada em sua estrutura e de um homem existente. É evidente que isso é a conseqüência de sua situação histórica, contudo, não faz parte do quadro dessas considerações. Era preciso apenas enfatizá-lo, visto que não é de modo algum casual que justamente a religiosidade revolucionária das seitas forneceu a ideologia para as formas mais refinadas do capitalismo (Inglaterra, América). Pois essa união entre uma interioridade depurada até a mais alta abstração e liberta de todo traço de "criatura" e uma filosofia transcendente da história corresponde, na verdade, à estrutura ideológica básica do capitalismo. Poder-se-ia mesmo dizer que o elo calvinista – igualmente revolucionário – entre a ética da provação individual (ascese intramundana) e a transcendência plena dos poderes objetivos que movem o mundo e controlam o destino humano (*Deus abscon-*

ditus e predestinação) representa a estrutura burguesa de coisa em si, própria da consciência reificada, de forma mitológica mas pura[160]. Mesmo nas seitas ativamente revolucionárias, a atividade elementar de alguém como Thomas Münzer, por exemplo, pode dissimular, à primeira vista, a existência de uma dualidade intransponível e a mistura indissociável entre empirismo e utopismo. No entanto, quando se observa com mais cuidado e se examina mais de perto o *efeito concreto* da fundamentação utópico-religiosa da doutrina em suas conseqüências práticas sobre as ações de Münzer, então se descobre entre ambos o mesmo "espaço obscuro e vazio", o mesmo *hiatus irracionalis*, presentes em todo lugar onde uma utopia subjetiva e, portanto, não-dialética investe imediatamente contra a realidade histórica com a intenção de agir sobre ela, de modificá-la. As ações reais aparecem então – justamente no seu sentido objetivo e revolucionário – como sendo independentes da utopia religiosa: esta não é capaz nem de conduzi-las a um sentido real, nem de oferecer-lhes objetivos concretos ou meios concretos de efetivação. Quando, portanto, Ernst Bloch[161] acredita encontrar

160. Cf. a esse respeito os ensaios de Max Weber no primeiro volume de sua *Sociologia da religião*. Para a consideração do seu material factual, é inteiramente indiferente se concordamos ou não com sua interpretação causal. Sobre o nexo entre capitalismo e calvinismo, ver também a observação de Engels em "Über historischen Materialismus", *Neue Zeit* XI, I, p. 43. Essa estrutura de ser e ética ainda é ativa no sistema de Kant. Cf., por exemplo, em *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 120, o trecho que soa inteiramente no sentido da ética calvinista da aquisição, como a de Franklin. Uma análise desse parentesco mais profundo nos desviaria demais do nosso tema.

161. *Thomas Münzer*, pp. 73 ss.

nesse vínculo dos religiosos com os revolucionários no sentido social e econômico um caminho para o aprofundamento do materialismo histórico e "meramente econômico", ignora que seu aprofundamento passa justamente ao largo da profundidade efetiva do materialismo histórico. Ao conceber o elemento econômico igualmente como coisa objetiva, à qual devem se contrapor o anímico, a interioridade etc., esquece que justamente a verdadeira revolução social só pode ser a remodelação da vida concreta e real do homem e que aquilo que se costuma chamar de economia não é outra coisa senão o sistema das formas de objetivação dessa vida real. As seitas revolucionárias tinham de passar ao largo dessa questão, já que essa remodelação da vida e mesmo essa problemática eram objetivamente impossíveis para sua situação histórica. Mas não convém ver um aprofundamento na sua fraqueza, na sua incapacidade de descobrir o ponto arquimediano da transformação da realidade, na situação que as obriga ora a elevar-se, ora a um rebaixar-se em relação a esse ponto.

O indivíduo nunca pode se tornar a medida das coisas, pois contrapõe-se necessariamente à realidade objetiva como a um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, que lhe permitem alcançar apenas o juízo subjetivo do reconhecimento ou da rejeição. Somente a classe (e não a "espécie", que não passa de um indivíduo contemplativo, estilizado e transformado em mito) é capaz de referir-se à totalidade da realidade de maneira prática e revolucionária. E mesmo a classe só pode fazê-lo se estiver em condições de avistar na objetivação reificada do mundo dado, preexistente, um

processo que ao mesmo tempo é o seu próprio destino. Para o indivíduo, reificação e determinismo (sendo o determinismo a idéia de que as coisas estão necessariamente ligadas) permanecem irremovíveis. Toda tentativa de abrir um caminho em direção à "liberdade" a partir dessas premissas tem de fracassar, pois a "liberdade interior" pressupõe a imutabilidade do mundo exterior. Por isso, a divisão do eu em dever e ser, em eu inteligível e eu empírico também não é capaz de fundamentar o devir dialético nem mesmo para o sujeito isolado. A questão do mundo exterior e com ela a estrutura do mundo exterior (das coisas) é trazida pela categoria do eu empírico, para o qual (psicologicamente, fisiologicamente etc.) as leis do determinismo reificado valem tanto quanto para o mundo exterior em sentido estrito. O eu inteligível torna-se idéia transcendente (independentemente se esta é interpretada como ser metafísico ou como ideal a ser realizado), cuja essência exclui de antemão uma ação dialética recíproca com os componentes empíricos do eu e, portanto, um autoreconhecimento do eu inteligível no eu empírico. A ação de tal idéia sobre a empiria a ela coordenada mostra o mesmo caráter enigmático que antes foi comprovado quanto à relação do dever e do ser.

Com essa formulação torna-se ao mesmo tempo bastante claro por que toda visão desse tipo deve terminar no misticismo e na mitologia conceitual. Pois a mitologia começa sempre onde dois pontos extremos ou pelo menos duas etapas de um movimento, seja este pois um movimento na própria realidade empírica ou um movimento de pensamento indiretamente mediado e dirigido à compreensão do todo, deveriam ser

mantidos como pontos extremos do movimento, sem que fosse possível encontrar a mediação concreta entre essas etapas e o próprio movimento. Essa incapacidade adquire então, quase sempre, a aparência de que se trataria ao mesmo tempo da distância intransponível entre movimento e aquilo que é movido, entre movimento e aquilo que move, e ainda, entre aquilo que move e aquilo que é movido etc. Porém, a mitologia assume inevitavelmente a estrutura objetiva do problema, cujo caráter não dedutível foi o estímulo para o seu surgimento; aqui se confirma a crítica "antropológica" de Feuerbach. E assim surge – à primeira vista – a situação paradoxal de que, para a consciência, esse mundo transformado em mito, esse mundo projetado, parece estar mais próximo do que a realidade imediata. O paradoxo dissolve-se, contudo, se considerarmos que, para o domínio efetivo da realidade imediata, é indispensável resolver o problema e abandonar o ponto de vista do imediatismo, enquanto a mitologia não representa nada mais do que "a reprodução fantástica do caráter insolúvel do próprio problema"; o imediatismo é reproduzido, portanto, num grau mais elevado. Aquele deserto que, segundo Mestre Eckhart, a alma tem de procurar para além de Deus a fim de encontrar a divindade, encontra-se ainda mais próximo da alma individual e isolada do que do seu ser concreto na totalidade concreta de uma sociedade humana, necessariamente imperceptível a partir desse fundamento vital até mesmo em seus contornos. Sendo assim, o determinismo reificado, vigorosamente causal, é mais evidente para o homem reificado do que aquela mediação que conduz para além do ponto de vista ime-

diato e reificado do seu ser social. Mas o homem individual como medida de todas as coisas conduz necessariamente a esse labirinto da mitologia.

Porém, do ponto de vista do indivíduo, o "indeterminismo" não significa, evidentemente, uma superação dessa dificuldade. Originariamente, o indeterminismo do pragmatismo moderno era apenas o cálculo daquela margem "livre" de ação, que a intersecção e a irracionalidade das leis reificadas são capazes de oferecer ao indivíduo na sociedade capitalista, para então terminar num misticismo da intuição, que deixa realmente intacto o fatalismo do mundo exterior reificado. E a revolta "humanista" de Jacobi contra o domínio das "leis" em Kant e Fichte, sua exigência para que "a lei fosse feita para o homem, e não o homem para a lei", também só é capaz de pôr no lugar dessa intangibilidade racionalista da ordem existente em Kant uma glorificação irracional dessa mesma realidade empírica e meramente factual[162].

Quando, porém, tal visão fundamental volta-se conscientemente para a reformulação da sociedade, ela é obrigada, o que é ainda pior, a deformar a realidade social para poder apontar numa de suas formas de manifestação o lado positivo, o homem existente, que antes ela era incapaz de descobrir como aspecto dialético em sua negatividade imediata. Como exemplo bastante flagrante, citemos a conhecida passagem de Lassale[163] em *Bastiat-Schulze*: "Não há *meio social* para sair dessa situação. Os esforços em vão *da coisa* para se comportar como *ser humano* são as greves inglesas, cujo triste resultado é bastante conhecido. Portanto, a *única* saída para o trabalhador só pode ser oferecida *pela* esfera *dentro da qual* ele ainda é considerado como *ser humano*, isto é, no *Estado*, num Estado que estabeleceria como tarefa aquilo que a longo prazo é inevitável. Isso provoca o ódio instintivo, porém sem limites, da burguesia liberal contra o próprio conceito de Estado em todas as suas manifestações." Não importa aqui o conteúdo historicamente errôneo das concepções de Lassale, mas deve-se constatar sistematicamente que a separação abstrata e absoluta entre economia e Estado, a divisão rígida do homem como coisa, de um lado, e como homem, de outro, acarretam algumas conseqüências: em primeiro lugar, dão origem a um fatalismo enleado na facticidade empírica e imediata (que se pense na "lei de bronze do salário", de Lassale); em segundo, a "idéia"

162. *Werke* III, pp. 37-8. Exceto que nisso ressoa – o que não é essencial – uma nostalgia das formas primitivas de sociedade. Cf. a crítica negativa de Hegel, correta em relação ao método, em "Glauben und Wissen", *Werke* I, pp. 105 ss., cujas conseqüências positivas, no entanto, chegam ao mesmo resultado.

163. *Werke*, Cassirer V, pp. 275-6. Em que medida Lassale, ao exaltar a noção de Estado fundada no direito natural, move-se no terreno da burguesia mostra-nos não apenas o desenvolvimento de teorias particulares do direito natural, que deduziram justamente da idéia de "liberdade" e "dignidade humana" o caráter ilícito de todo movimento organizado do proletariado (cf., por exemplo, sobre o direito natural americano, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 497). Mas também o fundador cínico da escola do direito histórico, C. Hugo, chega – para fundamentar socialmente o oposto do que pretende Lassale – a uma construção intelectual semelhante, à concepção de que são possíveis certos direitos de transformar o homem em mercadoria, sem que com isso seja suprimida – em outros domínios – sua "dignidade humana". *Naturrecht*, § 114.

de Estado, desligada do desenvolvimento econômico capitalista, atribui à sua essência concreta uma função completamente estranha e utópica. E com isso fica obstruído sistematicamente o caminho a qualquer ação dirigida à transformação dessa realidade. Já a separação mecânica entre economia e política deve tornar impossível toda ação realmente eficaz e orientada para a totalidade da sociedade, que se baseia numa interação ininterrupta e recíproca de ambos os fatores. Além disso, o fatalismo econômico impede qualquer ação enérgica sobre o domínio econômico, enquanto o utopismo de Estado se lança na expectativa de um milagre ou na política aventureira de ilusões.

O desenvolvimento da socialdemocracia mostra-nos em medida crescente essa desintegração da unidade prática e dialética numa justaposição inorgânica de empirismo e utopismo, de apego aos "fatos" (em seu imediatismo insuperável) e de ilusionismo vazio e estranho ao presente e à história. Precisamos considerá-la apenas do ponto de vista sistemático da reificação, para indicar logo em seguida que nessa atitude esconde-se – por mais que os conteúdos possam ser revestidos de "socialismo" – uma capitulação completa diante da burguesia. Pois a justaposição das esferas isoladas da existência social e a fragmentação do homem conforme a separação dessas esferas corresponde exatamente aos interesses de classe da burguesia. Particularmente, a dualidade que aqui se manifesta entre o fatalismo econômico e o utopismo "ético" referente às funções "humanas" *do* Estado (dualidade que se exprime em outros termos mas que se encontra essencialmente na atitude da socialdemocracia) significa que o proletariado se colocou no terreno das concepções burguesas e, nesse domínio, a burguesia naturalmente conservará sua superioridade[164]. O perigo ao qual o proletariado ficou incessantemente exposto desde seu aparecimento na história, ou seja, o de ficar aprisionado em seu imediatismo junto com a burguesia, adquiriu com a socialdemocracia uma forma de organização política que interrompe artificialmente as mediações já penosamente conquistadas, para reduzir o proletariado à sua existência imediata, onde ele é um simples elemento da sociedade capitalista, e não, *ao mesmo tempo*, o motor de sua autodissolução e destruição. Essas "leis" fazem com que o proletariado ou se submeta a elas de modo involuntário e fatalista (as leis naturais da produção), ou as assimile "eticamente" em sua vontade (o Estado como idéia, como valor cultural). Enquanto partem de uma dialética objetiva e inacessível para a consciência reificada, tais leis podem levar o capitalismo ao seu declínio[165]. Mas enquanto ele subsistir, tal concepção da sociedade corresponderá aos interesses de classe elementares da burguesia. O fato de se revelarem as conexões parciais imanentes dessa existência imediata

164. Cf. o ensaio "Consciência de classe".

165. Essas concepções encontram-se em estado puro no novo escrito programático de Kautsky. Não é preciso ir além da separação mecânica e rígida entre política e economia para perceber que ele é o sucessor dos equívocos de Lassale. Sua concepção sobre a democracia é bastante conhecida para que seja preciso analisá-la aqui. E, no que concerne ao fatalismo econômico, é característico que mesmo quando Kautsky admite a impossibilidade de prever concretamente o fenômeno econômico da crise, é evidente para ele que o curso dos acontecimentos deve se guiar pelas leis da economia capitalista; p. 57.

(quaisquer que sejam os problemas insolúveis por trás dessas formas abstratas de reflexão) e, ao mesmo tempo, de se ocultar a conexão unitária e dialética do conjunto oferece à burguesia todas as vantagens. Nesse terreno, portanto, a socialdemocracia tem, de antemão, de permanecer sempre a parte mais frágil. Não apenas porque renuncia espontaneamente à vocação histórica do proletariado, com a intenção de mostrar uma saída para os problemas do capitalismo que a burguesia não consegue resolver, tampouco porque assiste fatalisticamente como as "leis" do capitalismo levam em direção ao abismo, mas também porque ela tem de dar-se por vencida em cada uma das questões. Pois, diante da superioridade dos recursos do poder, do conhecimento, da formação, da rotina etc., que a burguesia sem dúvida possui e possuirá enquanto permanecer como classe dominante, a arma decisiva, a única superioridade eficaz do proletariado é sua capacidade de ver a totalidade da sociedade como totalidade concreta e histórica; de compreender as formas reificadas como processos entre os homens; de elevar positivamente à consciência o sentido imanente do desenvolvimento, que se apresenta apenas negativamente nas contradições da forma abstrata da existência, e de transpô-lo para a prática. Com a ideologia socialdemocrata, o proletariado recai em todas as antinomias da reificação, analisadas anteriormente em detalhes. O fato de o princípio "do homem" como valor, como ideal, como dever etc. desempenhar um papel cada vez mais forte justamente nessa ideologia – ao mesmo tempo, é claro, com um "discernimento" crescente da necessidade e da legalidade do acontecimento econômico-factual – é apenas

um sintoma dessa recaída no imediatismo reificado da sociedade burguesa. Pois a justaposição imediata das leis naturais e do dever são a expressão intelectual mais coerente do ser social imediato na sociedade burguesa.

6.

A reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por *um esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento*. Nesse caso, não se pode esquecer o seguinte: em primeiro lugar, que esse rompimento é possível apenas como conscientização das contradições imanentes do próprio processo. Apenas quando a consciência do proletariado é capaz de indicar o caminho para o qual concorre objetivamente a dialética do desenvolvimento, sem no entanto poder cumpri-lo em virtude da sua própria dinâmica, é que a consciência do proletariado despertará para a consciência do próprio processo; somente então o proletariado surgirá como sujeito-objeto idêntico da história, e a sua práxis se tornará uma transformação da realidade. Se o proletariado for incapaz de dar esse passo, a contradição permanecerá sem solução e será reproduzida numa potência superior, sob uma figura modificada, pela mecânica dialética do desenvolvimento com intensidade reforçada. *Nisso* consiste a necessida-

de objetiva do processo de desenvolvimento. A ação do proletariado só pode ser, portanto, a execução prática e concreta do *passo seguinte*[166] do desenvolvimento. O caráter "decisivo" ou "episódico" deste passo depende das circunstâncias concretas; mas nesse contexto, que trata do conhecimento da estrutura, isso não tem uma importância determinante, visto que a questão principal se refere a um processo ininterrupto de tais rupturas.

Em segundo lugar, isso se une de maneira indissolúvel ao fato de que para se expressar, a relação com a totalidade não exige que a plenitude extensiva dos conteúdos esteja conscientemente integrada nos motivos e nos objetos da ação. O importante é que haja uma intenção voltada para a totalidade, que a ação cumpra a função – descrita acima – na totalidade do processo. Certamente, com a crescente socialização capitalista da sociedade, aumenta a possibilidade e com ela a necessidade de inserir o conteúdo de cada acontecimento específico na totalidade de conteúdos[167]. (Economia

166. Cabe a Lênin o mérito de ter redescoberto esse lado do marxismo, que aponta o caminho para a conscientização do seu núcleo prático. Sua advertência constante para que se apanhe com todo vigor o "próximo elo" da cadeia do desenvolvimento – ao qual, no momento dado, está preso o destino da totalidade –, seu desvencilhamento de todas as reivindicações utópicas e, portanto, seu "relativismo" e seu "realismo político" significam exatamente a atualização e a prática das teses do jovem Marx sobre Feuerbach.

167. É evidente agora que a totalidade é um problema categorial e, mais precisamente, um problema da ação transformadora. Assim, é óbvio que não podemos considerar um método como totalizante se ele trata do conteúdo de "todos os problemas" (o que, evidentemente, é impossível) e, ao mesmo tempo, permanece contemplativo. Isso diz respeito principalmente à consideração socialdemocrata da história, cuja "riqueza de conteúdo" visa sempre a desviar da ação social.

e política mundiais são hoje formas de existência muito mais imediatas do que no tempo de Marx.) No entanto, isso não contradiz absolutamente o que foi explanado aqui, ou seja, que o momento decisivo da ação pode estar orientado para algo – aparentemente – insignificante. Nesse caso, precisamente, se confirma na prática que, na totalidade dialética, cada elemento comporta a estrutura do todo. Em nível teórico, isso ficou evidente com o fato de que, por exemplo, o conhecimento de toda a sociedade burguesa podia ser desenvolvido a partir da estrutura da mercadoria. A partir de então, a mesma estrutura se mostra no fato de que, na prática, o destino de todo um desenvolvimento pode depender da decisão tomada numa situação aparentemente insignificante.

Por isso, em terceiro lugar, ao julgarmos se uma ação foi correta ou não, é importante relacionar tal julgamento à sua função em toda a evolução. O pensamento do proletariado, enquanto pensamento prático, é fortemente pragmático. "The proof of the pudding is in the eating" (comer o pudim é a prova de sua existência), diz Engels, exprimindo de forma popular e significativa a essência da segunda tese de Marx sobre Feuerbach: "A questão de saber se a verdade objetiva compete ao pensamento humano não diz respeito à teoria, mas à prática. É na prática que o homem tem de demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A polêmica sobre a realidade ou irrealidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente escolástica." Esse pudim é, porém, a constituição do proletariado em classe: o processo pelo qual sua consciência de

classe torna-se real na prática. O ponto de vista segundo o qual o proletariado é o sujeito-objeto idêntico do processo histórico, isto é, o primeiro sujeito no curso da história que é capaz (objetivamente) de uma consciência social adequada, manifesta-se de forma mais concreta. Com efeito, comprova-se que a solução objetivamente social das contradições, nas quais se expressam o antagonismo da mecânica do desenvolvimento, só é possível na prática quando essa solução se manifestar como uma etapa nova e alcançada na prática da consciência do proletariado[168]. O fato de a ação estar correta ou não quanto à sua função tem, portanto, seu último critério no desenvolvimento da consciência de classe do proletário.

Em quarto lugar, a essência eminentemente prática dessa consciência expressa-se no fato de que a consciência correta e adequada significa uma modificação dos seus objetos, sobretudo de si mesmo. Discutimos na segunda seção deste ensaio a posição de Kant sobre a prova ontológica de Deus, sobre o problema do ser e do pensamento e apresentamos seu argumento muito coerente de que se o ser fosse um predicado real, então "eu não poderia dizer que exatamente o objeto do meu conceito existe". Foi bastante lógico da parte de Kant recusar isso. Mas, quando reconhecemos que, do ponto de vista do proletariado, a realidade das coisas dada empiricamente se dissolve em processos e tendências, que esse processo não é um ato único em que se rasga o véu que o esconde, mas a alternância ininterrupta de

168. Cf. o ensaio "Observações metodológicas sobre a questão de organização".

rigidez, contradição e fluidez, que a verdadeira realidade – as tendências de desenvolvimento que despertam para a consciência – representa o proletariado, temos de admitir, ao mesmo tempo, que essa frase de Kant, aparentemente paradoxal, é uma descrição exata daquilo que toda ação do proletariado – funcionalmente correta – provoca de fato.

Somente esse discernimento nos coloca em condição de ver através dos últimos vestígios da estrutura reificada da consciência e de sua forma de pensamento o problema da coisa em si. O próprio Friedrich Engels expressou-se certa vez a esse respeito de forma ligeiramente equivocada. Ao descrever a oposição que os separava, ele e Marx, da escola hegeliana, diz[169]: "Compreendemos os conceitos de nossa cabeça, novamente de maneira materialista, como reflexos das coisas reais em vez de compreender as coisas reais como reflexos desta ou daquela etapa do conceito absoluto." Mas é preciso perguntar, e Engels não apenas pergunta como também responde, na página seguinte, no mesmo sentido que nós: "que o mundo não pode ser compreendido como um complexo de *coisas* prontas, mas como um complexo de *processos*". No entanto, se não existem as coisas, o que é então "refletido" no pensamento? É impossível oferecer aqui, mesmo que alusivamente, a história da teoria do reflexo, embora somente ela estivesse em condições de revelar todo o alcance desse problema. Pois, na teoria do "reflexo", objetiva-se teoricamente a dualidade insuperável – para a consciência

169. *Feuerbach*, MEW 21, pp. 292-3.

reificada – de pensamento e ser, de consciência e realidade. E, *desse ponto de vista*, pouco importa se as coisas são compreendidas como reflexos dos conceitos ou os conceitos como reflexos das coisas, pois, em ambos os casos, essa dualidade adquire uma fixidez lógica insuperável. A tentativa grandiosa e bastante coerente de Kant de superar essa dualidade *pela lógica*, a teoria da função sintética da consciência, principalmente na criação das esferas teóricas, não poderia chegar a nenhuma solução *filosófica* para a questão, porque a dualidade simplesmente foi afastada da lógica, mas eternizada como problema filosófico insolúvel, na forma da dualidade do fenômeno e da coisa em si. O destino da teoria de Kant mostra quão pouco deve ter sido reconhecida a sua solução no sentido filosófico. É evidentemente um mal-entendido interpretar a teoria do conhecimento de Kant como ceticismo, agnosticismo. Uma das raízes desse mal-entendido, porém, reside na própria teoria – não diretamente na lógica, e sim na relação da lógica com a metafísica, na relação do pensamento com o ser. Aqui é preciso compreender que toda atitude contemplativa e, portanto, todo "pensamento puro", que se dá como tarefa o conhecimento de um objeto que lhe é contraposto, levanta, ao mesmo tempo, o problema da subjetividade e da objetividade. O objeto do pensamento (enquanto algo que é contraposto) é transformado em algo estranho ao sujeito, o que nos faz questionar: estaria o pensamento de acordo com o objeto? Quanto mais "puro" for o caráter cognitivo do pensamento, quanto mais "crítico" o pensamento se tornar, tanto maior e intransponível parecerá o abismo entre a forma "subjetiva" do pensamento e a objetividade do objeto (existente). Ora, é possível, como em Kant, compreender o objeto do pensamento como sendo "produzido" pelas formas de pensamento. Desse modo, contudo, o problema do ser não é resolvido e, quando Kant afasta esse problema da teoria do conhecimento, surge para ele a seguinte situação filosófica: mesmo seus objetos pensados precisam estar de acordo com uma "realidade" qualquer. No entanto, essa realidade – enquanto coisa em si – é colocada fora daquilo que pode ser conhecido "criticamente". Em relação a *essa* realidade (que também para Kant, como demonstra sua ética, é a própria realidade, a realidade metafísica), sua atitude continua sendo o ceticismo e o agnosticismo, por menos cética que seja a solução encontrada para a objetividade epistemológica e a teoria imanente da verdade.

Não é, portanto, um mero acaso que as mais diferentes tendências agnósticas encontraram em Kant um ponto de referência (basta pensar em Maimon ou Schopenhauer). Mas é ainda menos casual que tenha sido justamente Kant quem começou a reintroduzir na filosofia aquele princípio que se encontra em flagrante oposição ao seu princípio sintético da "produção": a doutrina das idéias, de Platão. Pois esta é a tentativa mais extrema de salvar a objetividade do pensamento, sua correspondência com o seu objeto, sem precisar encontrar no ser empírico e material dos objetos o critério para essa correspondência. Fica então evidente que em toda elaboração consistente da doutrina das idéias tem de ser indicado um princípio que associa, por um lado, o pensamento com os objetos do mundo das idéias e, por outro, este com os objetos da existência empírica (reminiscência, intuição intelectual etc.). No entanto, isso

impele a teoria do pensamento para além do próprio pensamento: ela se transforma em teoria da alma, em metafísica, em filosofia da história. Em vez de uma solução, surge uma duplicação ou uma triplicação do problema. E, apesar de tudo, o problema em si permanece sem solução. Pois a força motriz de toda concepção semelhante à doutrina das idéias consiste exatamente nesse discernimento de que uma correspondência ou uma relação de "reflexo" entre formas de objetos a princípio heterogêneas é uma impossibilidade de princípio. Essa doutrina tenta mostrar que a mesma essência definitiva compõe o núcleo tanto dos objetos do pensamento quanto do próprio pensamento. A partir desse ponto de vista, Hegel[170] caracteriza muito corretamente o motivo filosófico fundamental da doutrina da reminiscência: nela, a relação fundamental do homem é apresentada de maneira mística, "a verdade se encontra nele; trata-se apenas de torná-lo consciente dela". Mas como provar essa identidade da substância última no pensamento e no ser, depois que estes são, a princípio, concebidos como heterogêneos ao se apresentarem para a atitude intuitiva e contemplativa? Torna-se, então, necessário evocar a metafísica, a fim de reunificar o pensamento e o ser usando mediações mitológicas manifestas ou dissimuladas. E isso apesar de a separação de ambos constituir o ponto de partida do pensamento "puro", e ainda ser sempre mantida – voluntariamente ou não. Essa situação não muda em nada quando a mitologia é invertida e o pensamento explicado a partir do ser empiricamente material. Certa vez, Rickert referiu-se ao materialismo como um platonismo com sinais trocados. Com razão, pois enquanto pensamento e ser conservarem sua antiga oposição rígida, enquanto permanecerem inalterados em sua própria estrutura e na estrutura de suas inter-relações, a concepção de que o pensamento é um produto do cérebro e, portanto, corresponde aos objetos da empiria, é uma mitologia tanto quanto a da reminiscência e a do mundo das idéias. É uma mitologia pois também não é capaz de explicar, *a partir deste princípio*, os problemas *específicos* que surgem. É obrigada a deixá-los sem solução ou a resolvê-los com os "antigos" meios e a colocar a mitologia em cena apenas como princípio para a solução de todos os complexos não analisados[171]. Conforme as explicações dadas até agora, é impossível abolir essa diferença por meio de uma progressão infinita. Desse modo, há duas alternativas: ou se conta com uma pseudo-solução, ou a teoria do reflexo ressurge sob uma forma modificada[172].

170. *Werke* XI, p. 160.

171. Essa recusa do significado metafísico do materialismo burguês não muda em nada a sua avaliação histórica: ele foi a forma ideológica da revolução burguesa e permanece relevante na *prática* enquanto a revolução burguesa permanecer relevante (inclusive enquanto momento da revolução proletária). Cf. meus ensaios "Moleschott", "Feuerbach" e "Atheismus", Rote Fahne, Berlin; principalmente o abrangente ensaio de Lênin, "Unter der Fahne des Marxismus", *Die kommunistische Internationale*, 1922, nº 21.

172. Lask introduz de maneira muito conseqüente na própria lógica uma distinção entre a região anterior e a posterior à imagem refletida (A teoria do juízo). Ele exclui – criticamente – o platonismo puro, a dualidade refletida de idéia e realidade, que, no entanto, experimenta nele uma ressurreição lógica.

Justamente no momento em que, para o pensamento histórico, a correspondência entre pensamento e ser se revela, em que ambos passam a ter uma estrutura rígida e reificada – mas apenas imediatamente –, impõe-se ao pensamento não-dialético essa problemática insolúvel. Do confronto rígido entre o pensamento e o ser (empírico) chega-se aos seguintes resultados: por um lado, é impossível eles estarem numa relação de reflexo um com o outro, mas, por outro, o critério do pensamento verdadeiro só pode ser procurado no caminho do reflexo. Enquanto o homem comportar-se de maneira contemplativa e intuitiva, sua relação tanto com seu próprio pensamento como com os objetos circundantes da empiria só pode ser imediata. Ele aceita ambos em seu caráter acabado – produzido pela realidade histórica. Visto que só quer conhecer e não transformar o mundo, é então obrigado a aceitar como inevitável tanto a rigidez empírica e material do ser como a rigidez lógica dos conceitos. Suas análises mitológicas não apontam para a origem concreta da rigidez desses dois dados fundamentais nem para os fatores reais inerentes a elas e que tentam superar essa rigidez, mas simplesmente para o modo como *a essência inalterada* desses dados poderia, mesmo assim, ser reunida e explicada *como tal*.

A solução oferecida por Marx nas *Teses sobre Feuerbach* é a transformação da filosofia em prática. Como vimos, essa prática, porém, tem seu pressuposto e seu complemento objetivamente estruturais na concepção da realidade como um "complexo de processos", na idéia de que as tendências de desenvolvimento da história representam, em relação às facticidades rígidas e

reificadas da empiria, uma realidade que surge dessa própria experiência e que, portanto, não é transcendente, mas superior, que é a verdadeira realidade. Ora, isso significa para a teoria do reflexo que o pensamento, a consciência têm certamente de orientar-se pela realidade, que o critério da verdade consiste em ir ao encontro da realidade. Contudo, essa realidade não é de modo algum idêntica ao ser empírico e factual. Ela não é, mas vem a ser. Esse processo pode ser entendido num duplo sentido. Por um lado, nesse devir, nessa tendência, nesse processo desvela-se a verdadeira essência do objeto. Se pensarmos nos exemplos citados e que podem ser multiplicados à vontade, esse sentido se refere ao fato de que essa metamorfose das coisas num processo confere uma solução *concreta* a todos os problemas *concretos*, dados ao pensamento pelos paradoxos da coisa existente. Reconhecer que não se pode banhar duas vezes no mesmo rio é apenas uma expressão mais extrema da oposição intransponível entre conceito e realidade, mas que não acrescenta nada de concreto ao conhecimento do rio. Em contrapartida, reconhecer que o capital como processo só pode ser capital acumulado ou, para dizer melhor, capital que acumula a si mesmo, significa resolver concreta e positivamente uma quantidade de problemas concretos e positivos do capital no que concerne ao conteúdo e ao método. Portanto, apenas quando a dualidade – teórica – entre filosofia e ciência específica, entre metodologia e conhecimento dos fatos é superada, pode abrir-se o caminho para a anulação intelectual da dualidade entre pensamento e ser. Toda tentativa – como a de Hegel, apesar dos vários esforços em sentido contrário – de

superar a dualidade dialeticamente pelo pensamento isento de toda relação concreta com o ser está condenada ao fracasso. Pois toda lógica é platônica: ela é o pensamento desligado do ser e enrijecido nesse desligamento. Apenas quando o pensamento se manifesta como forma de realidade, como fator do processo total é que pode superar dialeticamente a própria rigidez e assumir o caráter de um devir[173]. Por outro lado, o devir é, ao mesmo tempo, a mediação entre passado e futuro. Mas é a mediação entre o passado concreto, isto é, histórico, e o futuro igualmente concreto, isto é, também histórico. O aqui e agora concreto, em que o devir se dissolve em processo, não é mais um instante contínuo e intangível, o imediatismo fluente[174], mas o momento da mediação mais profunda e mais amplamente ramificada, o momento da decisão, do nascimento do novo. Enquanto o homem orientar seu interesse para o passado *ou* para o futuro de maneira contemplativa e intuitiva, ambos se fixam num ser estranho, e entre o sujeito e o objeto instala-se o "espaço nocivo" e intransponível do presente. Somente quando o homem é capaz de compreender o presente como devir, reconhecendo nele aquelas tendências, cuja oposição dialética lhe permite *criar* o futuro, é que o presente, o presente como devir, torna-se o *seu* presente. Apenas quem tem a vocação e a vontade de criar o futuro consegue ver a verdade concreta do presente. "Pois a verdade", diz Hegel[175], "não significa tratar os objetos como estranhos." Porém, quando o futuro a ser criado e ainda não surgido, e o novo que se realiza nas tendências (com a ajuda de nossa consciência), compõem a verdade do devir, a questão do caráter refletido do pensamento aparece como completamente sem sentido. O critério da correção de um pensamento é, com efeito, a realidade. Esta, porém, não é, mas vem a ser – não sem a contribuição do pensamento. Aqui se cumpre, portanto, o programa da filosofia clássica: o princípio de gênese é, de fato, a superação do dogmatismo (especialmente em sua maior figura histórica, a doutrina platônica do reflexo). Mas apenas o devir (histórico) concreto é capaz de desempenhar a função de tal gênese. E nesse devir a consciência (a consciência de classe do proletariado que se tornou prática) é um elemento necessário, imprescindível e constitutivo. Desse modo, pensamento e ser são idênticos não no sentido de corresponderem ou "refletirem" um ao outro, de "correrem paralelamente" entre si ou "convergirem" (todas essas expressões são apenas formas dissimuladas de uma dualidade rígida), mas no fato de constituírem aspectos de um único processo dialético, histórico e real. Aquilo que a consciência do proletariado "reflete" é, portanto, o positivo e o novo que nasce da contradição dialética do desenvolvimento

173. Investigações puramente lógicas e metódicas apenas designam, portanto, o ponto histórico em que nos encontramos: nossa incapacidade provisória de compreender e expor todos os problemas categoriais como problemas da realidade histórica em transformação.

174. Cf. a respeito a *Fenomenologia* de Hegel, especialmente *Werke* II, pp. 73 ss. em que esse problema é analisado de forma ainda mais profunda. Ver também a doutrina de Ernst Bloch sobre "a obscuridade do instante vivido" e sua teoria do "conhecimento que ainda não se tornou consciente".

175. *Werke* XII, p. 297.

capitalista. Por conseguinte, isso não é de modo algum inventado ou "criado" do nada pelo proletariado, mas, antes, a conseqüência inevitável do processo de desenvolvimento em sua totalidade; é algo que só passa a fazer parte da consciência do proletariado quando deixa de ser possibilidade abstrata e torna-se uma realidade concreta, realizada na prática pelo proletariado. Essa metamorfose, porém, não é meramente formal, pois a realização de uma possibilidade e a atualização de uma tendência significam justamente a transformação objetiva da sociedade, a modificação das funções dos seus aspectos e, com isso, a modificação tanto estrutural como de conteúdo de todos os objetos individuais.

Mas nunca se deve esquecer que *"apenas a consciência de classe do proletariado, que se tornou prática*, possui essa função transformadora. Todo comportamento contemplativo e meramente cognitivo encontra-se, em última análise, numa relação de dualidade com seu objeto, e a simples inserção da estrutura que reconhecemos aqui em qualquer outra atitude de que não seja a ação do proletariado – pois apenas a classe pode ser prática em sua relação com o desenvolvimento total – conduz a uma nova mitologia conceitual, a uma recaída ao ponto de vista, superado por Marx, da filosofia clássica. Pois todo comportamento puramente cognitivo permanece marcado com uma mácula do imediatismo; isto é, ele se encontra, em última análise, diante de uma série de objetos prontos e que não podem ser dissolvidos em processos. Sua essência dialética pode consistir apenas na tendência à prática, na orientação para as ações do proletariado. Ela só pode resistir se permanecer criticamente consciente da sua própria tendência ao

imediatismo inerente a todo comportamento não-prático e se tentar sempre explicar criticamente as mediações, as relações com a totalidade como processo, com a ação do proletariado como classe.

O caráter prático do pensamento do proletariado surge e torna-se real por um processo igualmente dialético. A autocrítica nesse pensamento é mais do que a autocrítica do seu objeto, da sociedade burguesa. Ela constitui, ao mesmo tempo, a tomada de consciência crítica do nível de manifestação real de sua própria essência prática, do grau de prática verdadeira que é objetivamente possível e do quanto foi realizado na prática daquilo que é objetivamente possível. Pois é claro que um discernimento do caráter processual dos fenômenos sociais, um desmascaramento da aparência do seu caráter de coisa rígida, por mais corretos que sejam, não podem anular *na prática* a "realidade" dessa aparência na sociedade capitalista. Os momentos nos quais esse discernimento *pode* efetivamente transformar-se em práxis são determinados pelo processo social de desenvolvimento. Assim, o pensamento proletário é, antes de tudo, apenas uma *teoria da práxis*, para então metamorfosear-se gradualmente (é verdade que muitas vezes aos saltos) numa *teoria prática* que revoluciona a realidade. Somente as etapas individuais desse processo – cujo esboço não cabe aqui – poderiam mostrar com clareza como a consciência de classe do proletariado (da constituição do proletariado em classe) evolui dialeticamente. Somente então se esclareceriam as íntimas ações recíprocas e dialéticas entre a situação histórico-social objetiva e a consciência de classe do proletariado; somente então se concretizariam efetivamente a consta-

tação de que o proletariado é o sujeito-objeto idêntico do processo social de desenvolvimento[176].

Pois mesmo o proletariado só é capaz de tal superação da reificação na medida em que se comporta efetivamente de maneira prática. Por natureza, esse processo não pode ser um ato único e exclusivo de eliminação de todas as formas de reificação. Além disso, toda uma série de objetos parece permanecer mais ou menos intocada por ele. Isso se refere em primeiro lugar à natureza. Mas também é evidente que a dialetização de uma série de fenômenos sociais toma uma outra marcha que não aquela na qual tentamos observar e apresentar a essência da dialética histórica, o processo de rompimento dos limites da reificação. Vimos, por exemplo, que certos fenômenos artísticos mostraram uma extrema sensibilidade para a essência qualitativa das mudanças dialéticas, sem que por isso, a partir da oposição que se evidencia e se forma neles, a consciência da essência e do sentido dessa oposição tenha se evidenciado ou tido condições de se evidenciar. Ao mesmo tempo, pudemos observar também que outros fenômenos do ser social trazem em si sua oposição interna apenas abstratamente; isso significa que sua oposição interna é apenas um fenômeno derivado da contradição interna de outros fenômenos centrais, motivo pelo qual essa contradição só pode manifestar-se objetivamente quando mediada pela oposição interna

176. Sobre essa relação de uma teoria da práxis e uma teoria prática, remeto ao interessante ensaio de Josef Révai "O problema da tática" (in *Kommunismus*, ano I, nº 46-9), embora eu não esteja de acordo com todas as suas explicações.

e só pode dialetizar-se por meio da dialética dessa oposição (o juro em oposição ao lucro). O sistema dessas gradações qualitativas no caráter dialético dos complexos de fenômenos individuais teria como resultado somente aquela totalidade concreta das categorias que seria imprescindível para o conhecimento correto do presente. A hierarquia dessas categorias seria, ao mesmo tempo, a determinação intelectual do ponto em que sistema e história se unem e o cumprimento da já mencionada exigência de Marx, relativa às categorias, de que "sua seqüência seja determinada pela relação que elas mantêm entre si na moderna sociedade burguesa".

No entanto, em toda construção intelectual consciente e dialética – não apenas em Hegel, mas já em Proclo –, uma seqüência é por si dialética. Não é possível, por sua vez, que uma dedução dialética das categorias possa ser uma simples justaposição ou mesmo uma seqüência de formas que não se alteram. Com efeito, se o método não se petrifica em esquema, mesmo uma relação idêntica das formas (a célebre trindade: tese, antítese e síntese) não deve funcionar de maneira mecânica e uniforme. Contra tal petrificação do método dialético, que mesmo em Hegel pode ser observada em muitas passagens e mais ainda em seus epígonos, a concreção histórica de Marx é o único controle e o único recurso. Dessa situação precisam ser tiradas, sistematicamente, todas as conclusões. O próprio Hegel[177] já distingue entre dialética meramente negativa e dialética positiva, sendo que a última deve ser entendida como

177. *Encyclopädie*, § 81.

o surgimento de um conteúdo determinado, o esclarecimento de uma totalidade concreta. Na execução de sua obra, porém, o caminho desde as determinações da reflexão até a dialética positiva é percorrido em quase todas as partes de maneira uniforme, embora, por exemplo, seu conceito de natureza como "ser-outro", como "ser exterior a si mesmo" da idéia[178] exclua diretamente uma dialética positiva. (Nesse ponto podemos encontrar um dos motivos teóricos para as diversas construções artificiais de sua filosofia da natureza.) Não obstante, às vezes o próprio Hegel reconhece claramente em termos históricos que a dialética da natureza, onde é impossível, pelo menos no estágio alcançado até aqui, incluir o sujeito no processo dialético, nunca está em condições de elevar-se acima da dialética do movimento para o espectador desinteressado. Assim, ele[179] ressalta, por exemplo, que as antinomias de Zenão alcançam o mesmo nível de conhecimento das antinomias de Kant, que, portanto, tornou-se impossível seguir adiante. Disso resulta a necessidade da separação metódica entre a dialética simplesmente objetiva do movimento, própria da natureza, e a dialética social, na qual o sujeito também é incluído na relação recíproca e dialética, em que teoria e práxis se tornam dialéticas uma em relação à outra. (É evidente que o desenvolvimento do *conhecimento* da natureza enquanto forma social encontra-se submetido ao segundo tipo de dialética.) Além disso, porém, seria imprescindível

178. *Ibid.*, § 247.
179. *Werke* XIII, pp. 299 ss.

para a consolidação do método dialético apresentar concretamente os diferentes tipos de dialética. As distinções de Hegel entre dialética positiva e negativa, assim como as distinções entre os níveis de intuição, representação e conceito (sem que seja preciso ater-se a essa terminologia), designariam apenas alguns tipos de diferenças. Para as outras, encontra-se nas obras econômicas de Marx um rico material da análise de estrutura claramente elaborado. Contudo, mesmo uma tipologia meramente indicativa dessas formas dialéticas ultrapassaria o âmbito deste trabalho.

Ainda mais importante do que essas distinções sistemáticas é o fato de que mesmo aqueles objetos, que se encontram abertamente no centro do processo dialético, também só são capazes de perder sua forma reificada num processo demorado. Num processo em que a tomada de poder pelo proletariado e mesmo a organização socialista do Estado e da economia significam apenas etapas, com certeza etapas muito importantes, mas de modo algum o ponto de chegada. Chega a parecer que o período decisivo de crise do capitalismo tende a intensificar ainda mais a reificação, a levá-la às últimas conseqüências. Mais ou menos como no sentido em que Lassale[180] escreve à Marx: "O velho Hegel costumava dizer: imediatamente antes que se apresente algo novo em termos de qualidade, o antigo estado qualitativo concentra-se em sua essência originária e puramente geral, em sua totalidade simples, superando novamente e retomando em si todas a suas diferenças

180. Carta de 12/12/1851, ed. de G. Mayer, p. 41.

e particularidades marcadas, que ele tinha estabelecido enquanto ainda era viável." Por outro lado, também é correta a observação de Bukharin[181] de que na época da dissolução do capitalismo as categorias fetichistas falham, de que é necessário recorrer à "forma natural" que lhe é subjacente. Ambas as concepções encontram-se, porém, apenas aparentemente em contradição, ou melhor, justamente na seguinte contradição: por um lado, o vazio crescente das formas de reificação – poder-se-ia dizer, o rompimento de sua crosta devido ao vazio interno –, sua incapacidade crescente de compreender os fenômenos, mesmo como fenômenos isolados ou como objetos da reflexão e do cálculo; por outro, vemos seu crescimento quantitativo, sua expansão vazia e extensiva por toda a superfície dos fenômenos constituir justamente em seu conflito o signo da sociedade burguesa declinante. E, com o agravamento crescente dessa oposição, surge para o proletariado tanto a possibilidade de substituir o invólucro vazio e roto pelos seus conteúdos positivos, como o perigo – pelo menos temporariamente – de submeter-se ideologicamente a essas formas completamente vazias e ocas da cultura burguesa. No que diz respeito à consciência do proletariado, o desenvolvimento funciona de maneira ainda menos automática: para o proletariado, vale em medida crescente aquilo que o antigo materialismo mecânico e intuitivo não podia compreender, ou seja, que a transformação e a emancipação só podem ser o seu próprio ato, "que o próprio educador tem de

181. *Ökonomie der Transformationsperiode*, pp. 50-1.

ser educado". O desenvolvimento econômico objetivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. Tal posição determinou seu ponto de vista. Mas o desenvolvimento objetivo só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. No entanto, essa transformação só pode ser o ato – livre – do próprio proletariado.

A MUDANÇA DE FUNÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO

(Conferência apresentada por ocasião da inauguração do Instituto de Pesquisa do Materialismo Histórico, em Budapeste.)

A vitória conquistada pelo proletariado impõe-lhe como tarefa evidente aperfeiçoar ao máximo possível as armas espirituais, com as quais sustentou até então a sua luta de classe. Entre essas armas encontra-se, naturalmente, o materialismo histórico em primeiro lugar.

O materialismo histórico serviu ao proletariado, na época de sua opressão, como um dos seus instrumentos mais poderosos de luta, e é natural que agora o leve consigo para uma época em que se prepara para reconstruir a sociedade e nela a cultura. Essa razão, por si só, era suficiente para a criação desse Instituto, cuja tarefa é aplicar o método do materialismo histórico na ciência histórica como um todo. Até a situação vigente, o materialismo histórico foi sem dúvida um instrumento adequado de luta, mas do ponto de vista da ciência não passou de um programa, de uma indicação sobre o modo como a história deveria ser escrita. Cabe-nos agora também a tarefa de reescrever efetivamente a história, examinando, agrupando e avaliando os acontecimentos do passado do ponto de vista do materialis-

mo histórico. Temos de tentar fazer do materialismo histórico o método de pesquisa científico concreto, o método da ciência histórica.

Deparamos, porém, com a questão de saber por que somente agora isso se tornou possível. Segundo uma consideração superficial das coisas, a resposta poderia ser a de que só agora chegou o momento de construir o materialismo histórico como método científico justamente porque só agora o proletariado tomou o poder e com ele alcançou as forças físicas e intelectuais, sem as quais esse objetivo não poderia ter sido alcançado e sem as quais a antiga sociedade nunca teria se tornado útil para ele. A essa pretensão, no entanto, subjazem motivos mais profundos do que o simples fato do poder, que hoje põe o proletariado materialmente em condição de organizar a economia segundo sua própria concepção. Esses motivos mais profundos estão estreitamente ligados àquela mudança de função radical, resultante da ditadura do proletariado, ou seja, resultante do fato de que a luta de classe agora é conduzida não mais de cima para baixo, mas de baixo para cima. Essa mudança de função interveio a favor de todos os órgãos desse proletariado, de todo o seu mundo intelectual e emocional, de sua situação de classe e sua consciência de classe. Hoje, visto que somos nós a inaugurar esse Instituto de Pesquisa, esses motivos não podem deixar de ser discutidos.

O que era o materialismo histórico? Era, sem dúvida, um método científico para compreender os acontecimentos do passado em sua essência verdadeira. Mas, em oposição aos métodos de história da burguesia, ele nos permite, ao mesmo tempo, considerar o presente sob

o ponto de vista da história, ou seja, cientificamente, e visualizar nela não apenas os fenômenos de superfície, mas também aquelas forças motrizes mais profundas da história que, na realidade, movem os acontecimentos.

Sendo assim, o materialismo histórico tinha para o proletariado um valor muito maior do que simplesmente o de um método de pesquisa científica. Ele era um dos mais importantes dentre todos os seus instrumentos de luta. Pois a luta de classes do proletariado significava, ao mesmo tempo, o despertar de sua consciência de classe. Mas o despertar dessa consciência apresentava-se por toda parte ao proletariado como conseqüência do conhecimento da verdadeira situação, do contexto histórico efetivamente existente. É isso justamente o que dá à luta de classe do proletariado sua posição peculiar entre todas as lutas de classes, ou seja, a possibilidade de ele receber de fato sua arma mais eficaz das mãos da verdadeira ciência, do discernimento claro da realidade. Enquanto nas lutas de classes do passado os mais diferentes tipos de ideologias, formas religiosas, morais e outras da "falsa consciência" eram decisivas, a luta de classe do proletariado, a guerra de libertação da última classe oprimida encontraram na revelação da verdade o seu grito de guerra e, ao mesmo tempo, sua arma mais poderosa. Ao mostrar as verdadeiras forças motrizes dos acontecimentos históricos, o materialismo histórico tornou-se, em virtude da situação de classe do proletariado, um instrumento de luta. A tarefa mais importante do materialismo histórico é formular um juízo preciso sobre a ordem social capitalista e desvelar sua essência. Por isso, o materialismo histórico foi utilizado nas lutas de classe do proletariado sem-

pre que a burguesia ornava e ocultava a situação real e o estado da luta de classes com todo tipo de elementos ideológicos, para iluminar esses véus com os raios frios da ciência, para mostrar quão falsos e enganosos eles eram e até que ponto podiam contradizer a verdade. Assim, a função mais nobre do materialismo histórico não podia residir no conhecimento científico puro, mas no fato de ser um ato. O materialismo histórico não era um fim em si mesmo, era um meio que permitia ao proletariado esclarecer uma situação e, nessa situação claramente conhecida, agir corretamente de acordo com sua situação de classe.

Na época do capitalismo, portanto, o materialismo histórico era um instrumento de luta. Por conseguinte, a resistência que a ciência burguesa lhe opunha estava muito longe de ser uma pura limitação. Era, antes, a expressão do correto instinto de classe da burguesia, que se revelou na ciência burguesa da história. Pois o reconhecimento do materialismo histórico teria significado para a burguesia justamente o seu suicídio. Todo membro da burguesia que tivesse admitido a verdade científica do materialismo histórico teria perdido com isso também sua consciência de classe e, ao mesmo tempo, a força para poder representar corretamente os interesses da própria classe. Por outro lado, para o proletariado teria sido do mesmo modo um suicídio permanecer na característica científica do materialismo histórico e visualizar nele apenas uma ferramenta do conhecimento. A essência da luta de classe proletária pode ser definida justamente pelo fato de que nela teoria e práxis convergem, de que, nesse caso, o conhecimento conduz à ação, sem transição.

A sobrevivência da burguesia pressupõe que ela nunca alcance um claro discernimento das condições sociais de sua própria existência. Um olhar sobre a história do século XIX permite reconhecer um paralelismo profundo e permanente entre o declínio da burguesia e o despontar gradual desse autoconhecimento. No final do século XVIII, a burguesia era ideologicamente forte e inflexível. Continuou assim no início do século XIX, quando sua ideologia, a idéia de liberdade e democracia burguesas, ainda não tinha sido solapada pelo automatismo de leis naturais da economia, quando a burguesia ainda tinha a esperança – e podia tê-la de boa-fé – que essa liberdade democrática e burguesa, essa autocracia da economia, levaria futuramente à libertação da humanidade.

Não apenas a história das primeiras revoluções burguesas – sobretudo a grande Revolução Francesa – está repleta do brilho e do *páthos* dessa crença. São estes também que emprestam às manifestações científicas da classe burguesa (por exemplo, da economia de Smith e Ricardo) a desenvoltura e a força para aspirar à verdade, para exprimir sem rodeios a sua descoberta.

A história da ideologia burguesa é a história do abalo dessa crença, da crença na missão de salvar o mundo com a transformação da sociedade numa sociedade burguesa. Desde a teoria das crises, de Sismondi, e as críticas da sociedade, de Carlyle, a ideologia burguesa destrói a si própria numa evolução sempre crescente. Tendo começado como crítica reacionária e feudal ao capitalismo ascendente, essa crítica mútua das classes dominantes antagônicas desenvolve-se progressivamente na autocrítica da burguesia, para tornar-se

mais tarde sua má consciência moral, cada vez mais silenciosa e dissimulada. "A burguesia sabia perfeitamente", diz Marx[1], "que todas as armas que forjara contra o feudalismo voltavam suas setas contra ela mesma, que todos os meios de formação que concebera rebelavam-se contra sua própria civilização, que todos os deuses que criara abandonavam-na."

Por isso, a idéia de luta de classes manifestada abertamente ocorre duas vezes na história da ideologia burguesa. Ela é um elemento determinante do seu período "heróico", da sua luta enérgica pela hegemonia social (particularmente na França, onde as lutas político-ideológicas eram as mais agudas), e retorna no último período de crise e dissolução. A teoria social das grandes associações de trabalhadores, por exemplo, é freqüentemente a expressão franca e até mesmo cínica do ponto de vista da luta de classes. Em geral, a última fase imperialista do capitalismo exprime-se ideologicamente em métodos que rompem os invólucros ideológicos e produzem nas camadas dominantes da burguesia uma descrição explícita e cada vez mais clara "daquilo que ela é". (Que se pense, por exemplo, na ideologia do poder de Estado na Alemanha imperialista ou também que a economia do período de guerra e do pós-guerra obrigou os teóricos da burguesia não apenas a ver nas formas econômicas relações simplesmente fetichistas, mas a encarar o nexo entre economia e satisfação das necessidades humanas etc.) Isso não significa que as barreiras impostas à burguesia por sua posição no processo de produção pudessem ser superadas, ou que, como o proletariado, a burguesia pudesse partir do conhecimento efetivo das verdadeiras forças motrizes do desenvolvimento. Ao contrário, essa clareza a respeito dos problemas ou das fases individuais manifesta ainda mais fortemente a cegueira em relação à totalidade. Pois, por um lado, essa "clareza" é apenas para "uso interno"; o mesmo grupo progressista da burguesia, que reconhece mais facilmente os nexos econômicos do imperialismo do que muitos "socialistas", sabe muito bem que o seu próprio conhecimento seria altamente perigoso para algumas partes da sua própria classe, para não falar de toda a sociedade. (Basta pensarmos na metafísica da história que costuma acompanhar as teorias imperialistas do poder.) Se, por um lado, isso indica uma fraude, mesmo que parcialmente consciente, por outro, não se trata de uma simples fraude. Isso significa que a ligação entre uma "compreensão clara" dos nexos de fatos econômicos singulares e uma fantástica e desordenada concepção metafísica do conjunto do Estado, da sociedade e do desenvolvimento histórico é também para as camadas mais conscientes da burguesia uma conseqüência necessária de sua situação de classe. No entanto, se no período de ascensão da classe a barreira para o conhecimento da sociedade ainda era obscura e inconsciente, hoje a decadência objetiva da sociedade capitalista reflete-se na total incoerência e incompatibilidade de opiniões ligadas ideologicamente.

1. *Brumaire*, MEW 8, p. 153.

Nesse aspecto já se encontra expressa sua capitulação ideológica diante do materialismo histórico – na maioria das vezes, inconsciente e certamente não declarada. Pois as teorias econômicas desenvolvidas neste

momento não tiveram uma base puramente burguesa, como nos tempos da economia clássica. Justamente em países como a Rússia, onde o desenvolvimento capitalista começou relativamente tarde, onde, portanto, houve uma necessidade imediata de fundamentação teórica, constatou-se que tal teoria apresentava um caráter fortemente "marxista" (Struve, Tugan-Baranovski etc.). Mas o mesmo fenômeno mostrava-se ao mesmo tempo na Alemanha (por exemplo, Sombart) e em outros países. E as teorias da economia de guerra, da economia planejada denotam um fortalecimento permanente dessa tendência.

De modo algum isso é desmentido pelo fato de que, ao mesmo tempo – a começar por Bernstein –, uma parte da teoria socialista sofresse cada vez mais sob a influência burguesa. Pois muitos marxistas clarividentes já haviam percebido que não se tratava de um conflito de tendências no interior do movimento operário. Com freqüência cada vez maior, "camaradas" dirigentes passaram abertamente para o campo da burguesia (os casos de Briand-Millerand até Parvus-Lensch são apenas os exemplos mais evidentes). Independentemente do modo como essa questão é avaliada do ponto de vista do proletariado, para a burguesia ela significa que esta se tornou incapaz de defender ideologicamente sua posição com suas próprias forças. Que ela necessita não apenas dos trânsfugas do campo do proletariado, mas também – e isso é o principal – que não é mais capaz de dispensar o método científico do proletariado, é claro que sob uma forma deformada. A renegação teórica que abrange de Bernstein a Parvus é, com efeito, o sintoma de uma crise ideológica no interior do

proletariado; mas significa, simultaneamente, a capitulação da burguesia diante do materialismo histórico.

Pois o proletariado combateu o capitalismo obrigando a sociedade burguesa a um autoconhecimento que inevitavelmente a fazia aparecer como problemática a partir do seu interior. *Paralelamente à luta científica, foi travada uma luta pela consciência da sociedade. A conscientização da sociedade equivale, porém, à possibilidade de conduzir a sociedade.* O proletariado conquista a vitória em suas lutas de classe não apenas na esfera do poder, mas simultaneamente nessa luta pela consciência social, quando, a partir dos últimos cinqüenta ou sessenta anos, decompõe em linha crescente a ideologia burguesa e desenvolve sua própria consciência como a única consciência social adequada.

O mais importante meio de luta nesse combate pela consciência, pelo comando da sociedade é o materialismo histórico. Tanto quanto todas as outras ideologias, o materialismo histórico é, por conseguinte, uma função do desdobramento e da decomposição da sociedade capitalista. Do lado burguês, isso também se tornou freqüentemente válido em relação ao materialismo histórico. Um argumento notório contra a verdade do materialismo histórico, e decisivo aos olhos da ciência burguesa, consiste no fato de que ele pode ser aplicado a si mesmo. A validade de sua teoria pressupõe que todas as assim chamadas formações ideológicas representem funções de relações econômicas: ele mesmo (enquanto ideologia do proletariado em luta) também é apenas uma ideologia semelhante, uma função da sociedade capitalista. Creio que essa objeção possa ser parcialmente aceita como válida, sem que tal concessão afe-

te a importância científica do materialismo histórico. Este pode e deve ser aplicado a si mesmo, mas essa aplicação não conduz a um relativismo completo, nem à conclusão de que o materialismo histórico não representa o método histórico correto. As verdades de conteúdo, próprias do materialismo histórico, são da mesma natureza que as verdades da economia política clássica, consideradas por Marx: são verdades no interior de uma determinada ordem social e de produção. Enquanto tais, mas somente enquanto tais, cabe-lhes uma validade absoluta. Mas isso não exclui o surgimento de sociedades nas quais, em conseqüência da essência de sua estrutura social, sejam válidas outras categorias, outros contextos de verdade. A que resultado chegamos então? Precisamos descobrir sobretudo as premissas sociais de validade dos conteúdos do materialismo histórico, assim como Marx também investigou as premissas sociais e econômicas de validade da economia política clássica.

A resposta a essa questão também pode ser encontrada em Marx. O materialismo histórico em sua forma clássica (que infelizmente é transposto para a consciência geral apenas de maneira vulgarizada) significa o *autoconhecimento da sociedade capitalista*. E isso não apenas no sentido ideológico esboçado acima. Esse problema ideológico, por si só, é apenas a expressão intelectual da situação econômica objetiva. Nesse sentido, o resultado decisivo do materialismo histórico é que a totalidade e as forças motrizes do capitalismo, que não podem ser compreendidas pelas categorias grosseiras, abstratas, anistóricas e externas da ciência da classe burguesa, são levadas ao seu próprio conceito. Sendo

assim, o materialismo histórico é, antes de tudo, uma teoria da sociedade burguesa e da sua estrutura econômica. "Mas, na teoria", diz Marx[2], "pressupõe-se que as leis do modo de produção capitalista se desenvolvam de maneira pura. Na realidade, existe apenas uma aproximação; mas essa aproximação é tanto maior quanto mais se desenvolve o modo de produção capitalista e quanto mais são removidas sua impureza e sua amálgama com o restante das condições econômicas anteriores." Essa condição correspondente à teoria revela-se no fato de que, por um lado, as leis da economia dominam toda a sociedade, mas, por outro, são capazes de impor-se como "leis naturais puras", em virtude de sua potência puramente econômica, ou seja, sem o auxílio de fatores extra-econômicos. Marx enfatiza freqüentemente e com grande rigor essa diferença entre a sociedade capitalista e a pré-capitalista, sobretudo como a diferença entre o capitalismo nascente, que luta para controlar a sociedade, e o capitalismo que já a domina. "[...] a lei da oferta e da procura de trabalho [...]", diz ele[3], "a pressão silenciosa das relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. Com efeito, a violência direta e *extra-econômica ainda* é aplicada, mas *apenas excepcionalmente*. No curso usual das coisas, o trabalhador pode permanecer entregue às 'leis naturais da produção' [...] *diferentemente do período da gênese histórica da produção capitalista*."

Dessa estrutura econômica de uma sociedade "puramente" capitalista (que certamente é dada como ten-

2. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 184.
3. *Kapital* I, MEW 23, p. 765 (grifado por mim).

dência, mas como uma tendência que determina decisivamente toda teoria) resulta que os diferentes momentos da estrutura social tornam-se independentes uns dos outros e, enquanto tais, podem e devem tornar-se conscientes. O florescimento das ciências teóricas no fim do século XVIII e começo do século XIX, a economia clássica na Inglaterra e a filosofia clássica na Alemanha assinalam a consciência da independência desses sistemas parciais, desses aspectos da estrutura e do desenvolvimento da sociedade burguesa. Economia, direito e Estado aparecem aqui como sistemas *encerrados em si mesmos*, que dominam toda a sociedade em virtude da perfeição de seu próprio poder e com as leis que lhes são imanentes. Quando, portanto, eruditos independentes, como Andler, tentam provar que todas as verdades particulares do materialismo histórico já tinham sido descobertas pela ciência antes de Marx e Engels, passam ao largo do essencial, e não teriam razão mesmo que sua demonstração fosse válida para todas as questões; e este, evidentemente, não é o caso. Pois, no que concerne ao *método*, o materialismo histórico marcou época justamente porque conseguiu ver esses sistemas aparentemente independentes, fechados e autônomos como simples aspectos de um todo abrangente e porque conseguiu superar sua autonomia aparente.

A aparência dessa autonomia não é, contudo, um mero "engano", a ser "corrigido" pelo materialismo histórico. Ela é, antes de tudo, a expressão intelectual e categorial da estrutura social e objetiva da sociedade capitalista. Anulá-la ou transpô-la significa, portanto, transpor – intelectualmente – a sociedade capitalista, antecipar sua anulação com a força aceleradora do pensamento. Mas, justamente por isso, essa autonomia anulada dos sistemas parciais permanece preservada na totalidade conhecida corretamente. Isso significa que o conhecimento correto de sua ausência de autonomia, da sua dependência da estrutura econômica de toda a sociedade implica, como característica integrante, o conhecimento de que essa "aparência" de autonomia, de coesão e independência é uma forma necessária de manifestação na sociedade capitalista.

Na sociedade pré-capitalista, os aspectos singulares do processo econômico (como o capital a juro e a própria produção de bens) persistem numa separação completamente abstrata entre si, que não permite nem uma ação recíproca imediata, nem outra que possa ser elevada à consciência social. Por outro lado, no interior dessas estruturas sociais, alguns desses aspectos constituem, tanto entre si como com os fatores extra-econômicos do processo econômico, uma unidade inseparável (por exemplo, artesanato e agricultura no feudo ou imposto e renda na servidão indiana etc.). No capitalismo, ao contrário, todos os aspectos da estrutura da sociedade interagem dialeticamente. Sua aparente independência mútua, sua aglomeração sob forma de sistemas autônomos, a aparência fetichista de sua legalidade são – enquanto aspectos necessários do capitalismo, do ponto de vista da burguesia – uma transição necessária para que possam ser compreendidos de modo adequado e completo. Apenas se levadas realmente a uma conclusão lógica – o que a ciência burguesa, mesmo em seus melhores momentos, não foi capaz de fazer – essas tendências à autonomia podem ser compreendidas em sua independência mútua, em

sua coordenação e subordinação à totalidade da estrutura econômica da sociedade. Por um lado, o ponto de vista do marxismo que consiste, por exemplo, em considerar todos os problemas econômicos do capitalismo não mais a partir da perspectiva dos capitalistas individuais, mas da perspectiva das classes, tornou-se acessível subjetivamente, em termos de história das doutrinas, apenas como prosseguimento e transformação dialética da tomada de posição capitalista. Por outro, a obediência dos fenômenos a "leis naturais", que aqui é reconhecida, ou seja, sua independência completa da vontade, do conhecimento e dos objetivos humanos constitui inclusive o pressuposto objetivo da sua remodelação pela dialética materialista. Problemas como os da acumulação ou da taxa média de lucro, mas também os da relação do Estado e do direito com o todo da economia, mostram muito claramente como essa aparência que continuamente se desvela a si mesma é um pressuposto histórico e metódico para a construção e aplicação do materialismo histórico.

Não é portanto nenhum acaso – como também não pode ser diferente com as verdades reais sobre a sociedade – que o materialismo histórico tenha se desenvolvido como método científico em meados do século XIX. Não é, de fato, nenhum acaso que as verdades sociais sejam sempre encontradas quando nelas se revela a alma de uma época; aquela época na qual se corporifica a realidade correspondente ao método. O materialismo histórico é, como já explicamos, o autoconhecimento da sociedade capitalista.

Também não é nenhum acaso que a economia política, como ciência autônoma, tenha surgido somente na sociedade capitalista. Pois esta, graças à sua organização econômica de mercadorias e troca, conferiu à vida econômica uma particularidade notável por sua autonomia, sua coesão e sua obediência a leis imanentes o que nenhuma sociedade anterior chegara a conhecer. Por isso, a economia política clássica, com suas leis, está mais próxima da ciência natural do que todas as outras ciências. O sistema econômico, cuja essência e cujas leis ela pesquisa, aproxima-se, de fato, por sua natureza e pela construção do seu caráter objetivo, daquela natureza com a qual a física e as ciências naturais se ocupam. Nessa economia política, trata-se de relações que são completamente independentes da particularidade humana do homem, de todos os antropomorfismos – sejam eles religiosos, éticos, estéticos ou de outra natureza; trata-se, portanto, de relações nas quais o homem aparece apenas como número abstrato, como algo redutível a números, a relações numéricas, nas quais – segundo as palavras de Engels – as leis podem ser apenas conhecidas, mas não dominadas. Pois elas se referem a relações em que – novamente segundo Engels – os produtores perderam o poder sobre as próprias condições sociais de vida. Em conseqüência da coisificação e da reificação das condições sociais de vida, suas relações econômicas alcançaram uma autonomia completa, levam uma vida independente, formando um sistema autônomo, encerrado e coerente em si mesmo.

Por isso, não é nenhum acaso que exatamente a ordem social capitalista tenha se tornado o solo clássico de aplicação do materialismo histórico.

Se considerarmos agora o materialismo histórico como método científico, evidentemente ele também po-

derá ser aplicado a épocas anteriores ao capitalismo. Isso foi feito, e com certo sucesso; pelo menos mostrou resultados muito interessantes. Se, porém, aplicarmos o materialismo histórico às épocas pré-capitalistas, notaremos uma dificuldade metodológica essencial e importante, que não aparece em sua crítica do capitalismo.

A dificuldade foi mencionada por Marx em numerosas passagens de suas principais obras; mais tarde, Engels a enunciou com muita clareza na *Origem da família*: ela reside na diferença *estrutural* entre a época da civilização e as épocas precedentes. E aqui Engels[4] ressalta fortemente que "enquanto a produção for exercida sobre esse fundamento, ela não poderá ultrapassar os produtores nem gerar poderes fantasmagóricos e estranhos contra eles, tal como ocorre regular e inevitavelmente na civilização". Pois nesta "os produtores perderam o domínio sobre o conjunto da produção no meio em que vivem [...] Produtos e produção estão entregues ao acaso. Mas o acaso é apenas um dos pólos de um contexto em que o outro pólo chama-se necessidade". E depois Engels demonstra como dessa estrutura assim nascente da sociedade resulta sua consciência sob a forma de "leis naturais". E, com efeito, essa ação dialética recíproca de acaso e necessidade, ou seja, a forma ideológica clássica do predomínio da economia torna-se autônoma, intensifica-se na medida em que os processos sociais escapam ao controle dos homens.

A forma mais pura, pode-se dizer, a única forma pura dessa dominação da sociedade por suas leis naturais é a produção capitalista. Mas a missão histórico-universal do processo de civilização que culmina no capitalismo não é conseguir dominar a *natureza*? Essas "leis naturais" da sociedade, que dominam como forças "cegas" a existência dos homens (mesmo quando sua "racionalidade" é conhecida e sobretudo nesse caso), têm a função de subordinar a natureza às categorias da socialização, como já o fizeram no curso da história. Este foi, contudo, um processo demorado e repleto de retrocessos. Enquanto durou, na época em que essas forças naturais da sociedade *ainda não* haviam se imposto, as relações naturais tinham evidentemente de prevalecer – tanto no "metabolismo" entre homem e natureza, como nas relações sociais dos homens entre si –, de dominar o ser social dos homens e, com isso, as formas nas quais esse ser se expressa intelectualmente, emocionalmente etc. (como na religião, na arte e na filosofia). "Em todas as formas", diz Marx[5], "onde domina a propriedade fundiária, a relação natural ainda é predominante. Naquelas onde domina o capital, prevalece o elemento social criado historicamente." E Engels expressa essa idéia ainda mais agudamente numa carta a Marx[6]: "Isso prova, justamente, como nesse estágio o tipo de produção é menos decisivo do que o grau de dissolução do antigo laço de sangue e da antiga comunidade recíproca dos gêneros (*sexus*) no núcleo familiar." De tal modo que, na sua opinião[7], a monogamia, por exemplo, é a primeira forma de família, "que

4. *Ursprung der Familie*, MEW 21, p. 169.

5. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 638.
6. 8/12/1882, MEW 35, p. 125.
7. *Ursprung der Familie*, MEW 21, pp. 67-8.

não foi fundada sobre condições naturais, mas sobre condições econômicas".

Trata-se aqui, é claro, de um processo demorado, no qual as etapas singulares não podem ser separadas mecanicamente umas das outras, mas se sucedem de maneira insensível. A tendência desse processo é clara: "recuar as barreiras naturais"[8] em todos os domínios, de onde se segue – *e contrario* e para nosso problema atual – que essas barreiras naturais existiram em todas as formas de sociedade pré-capitalistas e influenciaram decisivamente todas as manifestações sociais dos homens. Em relação às verdadeiras categorias econômicas, Marx e Engels apresentaram isso diversas vezes e de maneira tão convincente que para nós basta uma simples indicação à sua obra. (Basta pensar, por exemplo, no desenvolvimento da divisão do trabalho, nas formas do trabalho extra, nas formas de renda fundiária etc.) Engels acrescenta ainda em várias passagens[9] que é errado falar de direito, no nosso sentido, em relação aos estágios primitivos de sociedade.

Porém, essa diferença da estrutura surge de modo ainda mais decisivo nos domínios que Hegel chamou de espírito absoluto, em oposição às formas do espírito objetivo (economia, direito e Estado), que moldam as relações sociais e as inter-relações puramente humanas[10].

8. *Kapital* I, MEW 23, p. 537.

9. *Ursprung der Familie*, MEW 21, 43, pp. 155 etc.

10. Para evitar mal-entendidos, deve-se notar, em primeiro lugar, que a distinção feita por Hegel é mencionada apenas para delimitar claramente esses domínios, e não significa de modo algum a aplicação da doutrina (de resto muito problemática) do espírito. Em segundo lugar, que, mesmo em relação ao próprio Hegel, é um erro atribuir ao conceito de espírito um significado psicológico e metafísico. Assim, Hegel define o espírito como a unidade da consciência e do seu objeto, o que se aproxima bastante da concepção de Marx sobre a categoria. Ver, por exemplo, *Elend der Philosophie* (MEW 4, pp. 126 ss.) e *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 13, p. 637). Não faz parte de nosso estudo discutir a *diferença* entre ambas, que não desconheço, mas que se encontra num ponto totalmente diferente daquele em que comumente é procurada.

Pois, em muitos pontos essenciais, embora distintos entre si, essas formas (arte, religião e filosofia) são simultaneamente confronto do homem com a natureza, seja com a natureza circundante como com a que ele encontra em si mesmo. Por certo, essa distinção não deve ser compreendida mecanicamente. A natureza é uma categoria social. Em outras palavras, aquilo que, num determinado estágio do desenvolvimento social, é considerado como natureza, o modo como é constituída a relação dessa natureza com o homem e a forma sob a qual ocorre o confronto deste com aquela, ou seja, o que a natureza deve significar quanto à sua forma e ao seu conteúdo, à sua extensão e à sua objetivação, é sempre condicionado socialmente. Sendo assim, cabe ao materialismo histórico, por um lado, responder se numa determinada forma social é possível haver um confronto imediato com a natureza, uma vez que a possibilidade concreta de tal relação depende da "estrutura econômica da sociedade". Por outro, contudo, quando esses nexos são dados em seu modo socialmente condicionado, eles atuam segundo suas próprias leis internas e preservam uma independência muito maior do que as formações do "espírito objetivo" em relação ao fundamento social da vida, a partir do

qual se elevaram (necessariamente). Certamente, mesmo esses "espíritos objetivos" são capazes de sobreviver ao perecimento daquele fundamento social ao qual eles devem sua existência. Nesse caso, mantêm-se, porém, sempre como entraves para o desenvolvimento, que têm de ser violentamente removidos, ou acomodam-se, trocando de função, às novas relações econômicas (a evolução do direito oferece muitos exemplos para ambos os casos). A permanência das formações do espírito absoluto, ao contrário – e isso justifica até um certo grau a terminologia de Hegel –, pode manter a ênfase daquilo que tem valor, que é sempre atual e até mesmo exemplar. Isto é, as relações entre gênese e validade são muito mais desenvolvidas nesse caso do que no das formas do espírito objetivo. Assim, Marx[11] diz com claro conhecimento desse problema: "A dificuldade não reside, porém, em compreender que a arte e a epopéia gregas estão ligadas a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que elas ainda nos permitem um prazer estético e valem, sob certos aspectos, como norma e modelo inalcançável."

Essa validade estável da arte, aparência de sua natureza completamente supra-histórica e supra-social baseia-se, contudo, no fato de que na arte se desenrola de maneira preponderante um diálogo entre o homem e a natureza. Essa tendência da sua formação vai tão longe, que mesmo as relações sociais entre os homens, formadas por ela, são transformadas novamente numa espécie de "natureza". E mesmo quando – como foi enfatizado – essas relações naturais são condicionadas

11. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 641.

socialmente e, conseqüentemente, se modificam com a transformação na sociedade, elas se baseiam em fatores que, diante da mudança ininterrupta de formas puramente sociais, possuem a aparência – subjetivamente – justificada de uma "eternidade"[12], visto que são capazes de sobreviver a alterações múltiplas e muito profundas das formas sociais e que, para sua transformação radical, chegaram a ser indispensáveis mudanças sociais ainda mais profundas, que separam épocas inteiras entre si.

Parece, portanto, tratar-se de uma mera diferença quantitativa entre relações imediatas e mediatas com a natureza, ou seja, entre efeitos imediatos e mediatos da "estrutura econômica" sobre as diferentes formações sociais. Consideradas simplesmente da perspectiva do capitalismo, essas diferenças quantitativas são, no entanto, simples aproximações quantitativas do seu sistema de organização da sociedade. Do ponto de vista do conhecimento de como eram constituídas efetivamente as sociedades pré-capitalistas, essas gradações quantitativas significam diferenças qualitativas, que se manifestam, epistemologicamente, como o predomínio de sistemas de categorias completamente distintas, como funções completamente distintas de setores particulares no âmbito de toda a sociedade. Mesmo no plano puramente econômico surgem leis qualitativamente *novas*. E isso não apenas no sentido de que as leis se modificam conforme as diferentes matérias às quais são aplicadas, mas também no sentido de que, em diferen-

12. Cf. Marx sobre o trabalho como formador de valor de uso. *Kapital* I, MEW 23, p. 57.

tes meios sociais, predominam sistemas de leis diferentes, de que a validade de um determinado tipo de lei está ligada a pressupostos sociais totalmente definidos. Basta comparar os pressupostos da troca de mercadorias pelo seu valor com aqueles de sua troca pelo seu preço de produção para ter uma visão clara dessa mudança das leis, inclusive no sentido puramente econômico[13]. Nesse caso, naturalmente, uma sociedade baseada na circulação simples de mercadorias já é, por um lado, uma forma aproximada do tipo capitalista, mas, por outro, mostra uma estrutura qualitativamente distinta dele. Essas diferenças qualitativas intensificam-se à medida que a relação natural exerce uma influência predominante, conforme o tipo de sociedade considerada (ou, dentro de uma sociedade determinada, conforme uma forma determinada). Enquanto, por exemplo, no âmbito de uma estreita conexão com o tipo de divisão de trabalho, a ligação entre artesanato (produção de bens de consumo destinados à vida cotidiana, como móvel, vestuário, mas também construção de casas etc.) e arte no sentido estrito for muito profunda, enquanto não for possível traçar suas fronteiras, mesmo estéticas e conceituais (como na chamada arte popular), as tendências de desenvolvimento do artesanato – muitas vezes imóvel durante séculos no plano técnico e organizacional – em direção à arte que se desenvolve segundo suas próprias leis são qualitativamente distintas do capitalismo, onde a produção de bens encontra-se "por si mesma", em termos puramente econômicos, num desenvolvimento revolucionário e ininterrupto. É

13. Cf., por exemplo, *Kapital* III, MEW 25, p. 186.

claro que, no primeiro caso, a influência positiva da arte sobre a produção artesanal deve ser absolutamente decisiva. (Passagem da arquitetura românica para o gótico.) Enquanto, no segundo caso, a margem para o desenvolvimento da arte é muito mais estreita; ela não pode exercer nenhuma influência determinante sobre a produção dos bens de consumo, e até a possibilidade ou a impossibilidade de sua subsistência é determinada por motivos puramente econômicos e de técnica produtiva condicionada pela economia (arquitetura moderna).

O que foi aludido aqui sobre a arte refere-se também – com importantes modificações, naturalmente – à religião. A esse respeito, Engels[14] salienta nitidamente a diferença entre ambos os períodos. À exceção de que a religião nunca expressa com tanta pureza a relação do homem com a natureza, tal como acontecia no caso da arte, e de que nela as funções prático-sociais desempenham um papel muito mais imediato. Mas a diversidade das funções sociais da religião, a diferença qualitativa entre os sistemas de leis e o seu papel social numa sociedade teocrática oriental e numa "religião de Estado" da Europa ocidental capitalista é muito evidente para exigir comentários. Por isso, na questão da relação entre Estado e religião (ou seja, entre sociedade e religião), a filosofia de Hegel viu-se diante dos problemas mais difíceis e, para ela, até insuperáveis. Hegel encontrava-se na linha divisória entre duas épocas e, ao empreender sua sistematização, defrontou-se com o problema do mundo que se capitaliza e, no entanto, desenvolve-se num meio em que, nas palavras de Marx[15], não

14. *Anti-Dühring*, MEW 20, pp. 294-5.
15. *Der heilige Max*, MEW 3, p. 178.

se pode falar "nem de estamentos, nem de classes, mas, no máximo, de estamentos passados e de estados que ainda não nasceram".

Pois o "recuo das barreiras naturais" já começava a reduzir tudo a um nível puramente social, ao nível das relações reificadas do capitalismo, sem que ainda fosse possível um claro discernimento dessas conexões. Para o grau de conhecimento de então, era realmente impossível visualizar, por trás dos dois conceitos de natureza produzidos pelo desenvolvimento econômico capitalista, aquele da natureza como "conjunto das leis naturais" (a natureza da moderna ciência matemática da natureza) e o da natureza como disposição de espírito, como modelo para o homem "corrompido" pela sociedade (a natureza de Rousseau e da ética de Kant); era impossível enxergar sua unidade social, ou seja, a sociedade capitalista com sua dissolução de todas as relações naturais puras. Exatamente na medida em que o capitalismo efetuou a socialização de todas as relações, tornou-se possível atingir um autoconhecimento, o autoconhecimento verdadeiro e concreto do homem *como ser social*. E isso não apenas no sentido de que a ciência ainda não havia evoluído o suficiente para conhecer essa situação já existente. É claro, por exemplo, que a astronomia copernicana era válida também antes de Copérnico, porém ainda não havia sido reconhecida. Na realidade, a falta de semelhante autoconhecimento da sociedade é em si apenas o reflexo intelectual do fato de a socialização econômica e objetiva ainda não ter se imposto nesse sentido e de o cordão umbilical entre o homem e a natureza também não ter sido cortado pelo processo de civilização. Pois todo conhecimento histórico é um autoconhecimento. O passado torna-se transparente apenas quando uma autocrítica do presente pode ser efetuada de maneira adequada, "assim que sua autocrítica estiver pronta num certo grau, *dynamei*, por assim dizer"[16]. Até então, o passado tem de ser ou identificado ingenuamente com as formas estruturais do presente, ou ser deixado fora de toda compreensão como completamente estranho, bárbaro e sem sentido. Desse modo, é compreensível que o caminho para o conhecimento das sociedades pré-capitalistas como uma estrutura não reificada só tenha sido encontrado depois que o materialismo histórico concebeu a reificação de todas as relações sociais dos homens não apenas como produto do capitalismo, mas também, simultaneamente, como fenômeno histórico transitório. (A relação entre o estudo científico da sociedade primitiva e o marxismo não é de modo algum casual.) Pois somente agora que se apresentou a perspectiva de reconquistar relações não-reificadas entre os homens, entre o homem e a natureza, tornou-se possível descobrir nas formas capitalistas primitivas aqueles aspectos nos quais essas formas estavam disponíveis – embora em relações funcionais totalmente diferentes –, e compreendê-las, doravante, em sua essência e existência próprias, sem violentá-las com a aplicação mecânica das categorias da sociedade capitalista.

Desse modo, não era, pois, uma falha aplicar de maneira rígida e incondicional o materialismo em sua forma clássica à história do século XIX, visto que na história desse século todas as forças que atuaram sobre a

16. Cf. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 637.

sociedade agiram, de fato, apenas como formas de manifestação do "espírito objetivo". Nas sociedades pré-capitalistas, isso não ocorre inteiramente desse modo. Nelas, a vida econômica não se colocava como objetivo, não se fechava em si mesma, não era senhora de si própria nem apresentava aquela independência e aquela imanência que foram alcançadas na sociedade capitalista. Disso resulta que o materialismo histórico não pode ser aplicado às formações sociais pré-capitalistas integralmente do modo como o foi às formações sociais do desenvolvimento capitalista. São necessárias aqui análises muito mais desenvolvidas, muito mais refinadas, para demonstrar, por um lado, qual papel desempenhavam, entre as forças motrizes da sociedade, as forças *puramente* econômicas, se é que havia então tais forças no sentido estrito de "pureza", e para demonstrar, por outro lado, como essas forças econômicas atuavam sobre as outras formações da sociedade. É por esse motivo que o materialismo histórico tem de ser aplicado às sociedades antigas de maneira muito mais cuidadosa do que às mudanças sociais do século XIX. A isso está ligado o fato de que, enquanto o século XIX pôde conquistar seu autoconhecimento exclusivamente por meio do materialismo histórico, estudos histórico-materialistas sobre as sociedades antigas, sobre a história do cristianismo primitivo ou do Oriente antigo, conforme empreendido por Kautsky, quando comparados com as possibilidades atuais da ciência, revelam-se como não suficientemente apurados, como análises que não cobrem ou não analisam com profundidade o conteúdo em questão. O materialismo histórico também conquistou seus maiores êxitos na análise das formações da

sociedade, do direito e daquelas situadas nesse mesmo plano, por exemplo, da estratégia etc. É por isso que as análises de Mehring (basta pensar na *Lenda de Lessing*) são profundas e apuradas quando tratam da organização estatal e militar de Frederico, o Grande, ou de Napoleão. Mas tornam-se muito menos definitivas e exaustivas assim que ele se volta para as formações literárias, científicas e religiosas da mesma época.

O marxismo vulgar negligenciou totalmente essa diferença. Sua aplicação do materialismo histórico recaiu no mesmo erro que Marx havia censurado no caso da economia vulgar: tomou categorias puramente históricas e, na verdade, também categorias da sociedade capitalista, por categorias eternas.

Ora, em relação à investigação do passado, isso foi apenas uma falha científica sem maiores conseqüências, graças à circunstância de que o materialismo histórico era um meio de luta nas lutas de classes, e não simplesmente um instrumento do conhecimento científico. Por fim, os livros de alguém como Mehring ou Kautsky (embora possamos constatar falhas científicas isoladas em Mehring ou não possamos deixar de criticar alguns dos escritos de Kautsky) conquistaram um mérito duradouro por despertarem a consciência de classe do proletariado; enquanto instrumentos da luta de classes, enquanto impulso nessa luta, eles trouxeram aos seus autores uma glória inabalável que contrabalançará amplamente suas falhas científicas, mesmo no julgamento de gerações futuras.

No entanto, essa atitude do marxismo vulgar diante da história influenciou decisivamente o modo de ação dos partidos operários, sua teoria e tática políticas. Essa

ruptura do marxismo vulgar expressa-se da maneira mais clara na questão sobre a *violência*, sobre o papel da violência na luta pela conquista e pela manutenção da vitória na revolução proletária. Naturalmente, não é a primeira vez que o desenvolvimento orgânico e a aplicação mecânica do materialismo histórico entraram em conflito; pensemos, por exemplo, nos debates que questionavam se o imperialismo era uma nova fase determinada do desenvolvimento capitalista ou um episódio passageiro. Os debates sobre a questão da violência, porém, ressaltaram – muitas vezes inconscientemente – o aspecto metodológico dessa oposição.

O economismo do marxismo vulgar contesta, com efeito, a importância da violência na transição de uma ordem econômica de produção a outra. Ele apela às "leis naturais" do desenvolvimento econômico, que deve realizar essa transição pela própria perfeição do seu poder, sem o recurso à violência bruta e "extra-econômica". Nesse caso, quase sempre é citada a conhecida frase de Marx[17]: "Uma formação social nunca desaparece antes que todas as forças produtivas, que ela é capaz de conter, se desenvolvam, e novas relações de produção superiores nunca se estabelecem antes que as suas condições materiais de existência estejam preparadas no seio da antiga sociedade." Mas se esquece – intencionalmente, é claro – de acrescentar a essas palavras a explicação com que Marx[18] definiu o instante histórico desse "período de maturidade": "De todos os instrumentos de produção, a própria classe revolucionária é

17. Cf. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, p. 9.
18. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 181 (grifado por mim).

a maior força produtiva. A organização dos elementos revolucionários enquanto classe *pressupõe a existência acabada de todas as forças produtivas, que puderam se desenvolver no seio da antiga sociedade.*"

Já essas frases mostram muito claramente que, para Marx, a "maturidade" das relações de produção necessárias à passagem de uma forma de produção para outra significou algo completamente diferente do que para o marxismo vulgar. Pois a organização dos elementos revolucionários enquanto classe não apenas "em relação ao capital, mas também para si mesma"[19], a mudança da simples força produtiva na alavanca da transformação social, além de um problema de consciência de classe, de eficácia prática da ação consciente, é, simultaneamente, o início da anulação das "leis naturais" do economismo. Isso significa que a "maior força produtiva" encontra-se em rebelião contra o sistema da produção no qual está inserida. Surgiu uma situação que só pode ser resolvida pela violência.

Este não é o lugar para oferecer, mesmo de maneira alusiva, uma teoria da violência e do seu papel na história, nem para demonstrar que a separação radical dos conceitos de violência e economia é uma abstração inaceitável e é imconcebível em qualquer relação econômica que não esteja ligada à violência latente ou abertamente em vigor. Não devemos esquecer, por exemplo, que, segundo Marx[20], também em tempos "normais" apenas a margem de determinação da relação entre lucro e salário é condicionada pura e objeti-

19. *Ibid.*, p. 181.
20. *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, p. 149.

vamente de maneira econômica. "A determinação do seu montante efetivo é obtida apenas pela luta constante entre capital e trabalho." É claro que as chances dessa luta, por sua vez, são em grande medida condicionadas economicamente, mas esse condicionamento está sujeito a grandes variações, devidas a seus momentos "subjetivos" ligados às questões da "violência", como a organização dos trabalhadores etc. A separação radical e mecânica dos conceitos de violência e economia surgiu apenas porque, por um lado, a aparência fetichista de pura objetividade nas relações econômicas encobre seu caráter de relações entre os homens e as metamorfoseia numa segunda natureza, envolvendo os homens de maneira fatalista em suas leis. Por outro, a forma jurídica – igualmente fetichista – da violência organizada faz esquecer sua presença latente, potencial, no interior e por trás de toda relação econômica. Distinções como direito e violência, ordem e rebelião, violência legal e ilegal empurram para um segundo plano o fundamento violento comum a todas as instituições das sociedades de classes. (Pois o "metabolismo" que os homens da sociedade primitiva efetuam com a natureza é tão pouco econômico no sentido estrito, que as relações recíprocas dos homens dessa época contêm um caráter jurídico.)

Certamente existe uma diferença entre "direito" e violência, entre violência latente e violência aberta. No entanto, ela não pode ser compreendida nem nos termos da filosofia do direito, nem nos da ética ou da metafísica, mas apenas como a diferença histórica e social entre sociedades nas quais já se impôs uma ordem de produção tão completa, que seu funcionamento se dá

(em regra) sem conflitos nem problemas por força de suas próprias leis. Em outras sociedades, como conseqüência da rivalidade de diferentes modos de produção ou da estabilização (sempre relativa) ainda não alcançada dos interesses das diferentes classes no interior de um sistema de produção, a aplicação da violência brutal e "extra-econômica" deve constituir a regra. Essa estabilização assume uma forma conservadora nas sociedades não-capitalistas e exprime-se ideologicamente como domínio da tradição, da ordem "desejada por Deus" etc. Somente no capitalismo, em que essa estabilização significa o domínio estável da burguesia no interior de um processo econômico ininterrupto, revolucionário e dinâmico, ela ganha a forma da dominação "conforme às leis naturais", "as leis eternas e irrevogáveis" da economia política. E visto que toda sociedade tende a projetar no passado, sob forma de mito, a estrutura de sua própria ordem de produção, o passado – e sobretudo *o futuro* – aparece como determinado e governado por tais leis. Mas esquece que o *nascimento*, a imposição dessa ordem de produção foram fruto da violência "extra-econômica" mais cruel, mais grosseira e mais brutal. "Tantae molis erat", exclama Marx[21] no final de sua apresentação da história do desenvolvimento do capitalismo, "para dar à luz as 'leis naturais eternas' do modo de produção capitalista".

Mas também é claro que – do ponto de vista da história universal – a rivalidade dos sistemas de produção concorrentes é, em regra, decidida pela superioridade econômico-social de um dos sistemas. Essa superiorida-

---

21. *Kapital* I, MEW 23, pp. 794-5.

de não coincide necessariamente e de maneira completa com sua superioridade técnico-produtiva. Já sabemos que essa superioridade econômica em geral tem como conseqüência uma série de medidas violentas. É evidente que a eficácia dessas medidas depende da atualidade – histórico-universal – e da vocação da classe superior para conduzir adiante a sociedade. O que nos perguntamos, contudo, é como essa situação dos sistemas de produção concorrentes pode ser compreendida socialmente. Isto é, em que medida semelhante sociedade pode ser entendida como uma sociedade uniforme no sentido marxista, quando lhe falta o fundamento objetivo dessa unidade, a unidade da "estrutura econômica"? É esclarecedor que se trate aqui de casos extremos. Com certeza, raramente existiram sociedades com uma estrutura homogênea tão uniforme. (O capitalismo nunca foi assim e nunca poderá sê-lo, segundo Rosa Luxemburgo.) Por conseguinte, em toda sociedade, o sistema de produção dominante imprimirá sua marca nos sistemas subordinados e modificará decisivamente sua estrutura econômica real. Pensemos na absorção do trabalho "industrial" pela renda fundiária na época de preponderância da economia natural e no controle que suas formas econômicas exerciam sobre o trabalho "industrial"[22]; pensemos, por outro lado, nas formas adquiridas pela agricultura no capitalismo avançado. Nas épocas de transição, porém, a sociedade não é governada *por nenhum* dos sistemas de produção; a luta ainda não está decidida, nenhum sistema conseguiu impor à sociedade a estrutura econômica que lhe

22. *Kapital* III, II, MEW 25, pp. 794-5.

é apropriada e fazê-la marchar – pelo menos tendencialmente – nessa direção. Em tais situações, é impossível, evidentemente, falar de qualquer lei econômica que pudesse dominar *toda* a sociedade. A antiga ordem de produção já perdeu seu domínio sobre a sociedade como um todo, e a nova ainda não a conquistou. Presencia-se um estado de luta acirrada pelo poder ou de equilíbrio latente de forças, em que as leis da economia, poder-se-ia dizer, "intermitem": a velha lei *não é mais* válida e a nova *ainda não* vigora universalmente. Que eu saiba, a teoria do materialismo histórico nunca enfrentou esse problema pelo lado econômico. A teoria de Engels sobre o Estado mostra claramente que essa questão de modo algum escapou aos fundadores do materialismo histórico. Engels constata[23] que o Estado é, "em regra, o Estado da classe mais poderosa, *economicamente dominante. Excepcionalmente*, entretanto, ocorrem períodos em que as classes em luta mantêm-se tão *próximas do equilíbrio*, que o poder público, enquanto mediador aparente, adquire uma certa autonomia em relação às duas classes. Assim era com a monarquia absoluta dos séculos XVII e XVIII, que mantinha o equilíbrio entre a nobreza e a burguesia etc.".

Não se deve esquecer, contudo, que a transição do capitalismo para o socialismo mostra a princípio uma estrutura econômica diferente daquela da transição do feudalismo para o capitalismo. Os sistemas de produção concorrentes não se apresentam aqui *paralelamente* como sistemas já autônomos (como o demonstram os primórdios do capitalismo na ordem de produção feu-

23. *Ursprung der Familie*, MEW 21, pp. 166-7 (grifado por mim).

dal). Sua concorrência manifesta-se como contradição insolúvel *no interior* do próprio sistema capitalista, a saber, como crise. Essa estrutura torna antagônica a produção capitalista desde o começo. E o fato de as crises do passado terem encontrado uma solução no interior do próprio capitalismo não altera em nada esse antagonismo, em virtude do qual o capital se exprime nas crises como obstáculo à produção, inclusive "no sentido puramente econômico, isto é, do ponto de vista da burguesia"[24]. Uma crise geral significa sempre um ponto – relativo – de intermitência das leis imanentes do desenvolvimento capitalista; à exceção de que, no passado, a *classe capitalista* sempre foi capaz de colocar *novamente* a marcha da produção na direção do capitalismo. Não é possível examinar aqui como e até que ponto os seus meios não foram o prolongamento em linha reta das leis da produção "normal", em que medida as forças organizadoras e conscientes, os fatores "extra-econômicos", a base não-capitalista, ou seja, a possibilidade de extensão da produção capitalista desempenharam algum papel nesse processo[25]. Pode-se constatar apenas que, para se poder explicar a crise – como já mostrou o debate de Sismondi com Ricardo e sua escola –, é preciso ultrapassar as leis imanentes do capitalismo; isto é, uma teoria econômica, que prove a inevitabilidade das crises, tem de apontar simultaneamente para além do capitalismo. A "solução" da crise também nunca pode ser o prolongamento linear, imanente e "em conformidade com as leis" da situação anterior à crise, mas uma nova linha de desenvolvimento, que, por sua vez, conduz a uma nova crise e assim por diante. Marx[26] formula esse nexo de modo inequívoco: "Esse processo levaria em breve a produção capitalista a um colapso se, ao lado da força centrípeta, não atuassem constantemente tendências contrárias num sentido descentralizador."

24. *Kapital* II, I, MEW 25, p. 270.

25. Cf., por exemplo, a atitude dos capitalistas ingleses nas questões relativas a crises, desemprego e emigração. *Kapital* I, MEW 23, pp. 599 ss. As idéias mencionadas aqui se aproximam em parte das espirituosas observações de Bukharin sobre o "equilíbrio" como postulado metódico. *Ökonomie der Transformationsperiode*, 159-60. Infelizmente, esta não é a melhor ocasião para discutir suas idéias.

Toda crise significa, portanto, um ponto morto no desenvolvimento regular do capitalismo, mas esse ponto morto pode ser visto como fator *necessário* da produção capitalista apenas da perspectiva do proletariado. As diferenças, a gradação e a intensificação das crises, o significado dinâmico desses pontos de intermitência, o ímpeto dessas forças, que são necessárias para colocar a economia novamente em marcha, também não podem ser conhecidos do ponto de vista da economia burguesa (imanente), mas apenas a partir do materialismo histórico. Pois torna-se claro que a questão decisiva é se a "maior força produtiva" da ordem de produção capitalista, o proletariado, vivencia a crise como simples objeto ou como sujeito de decisão. A crise é sempre condicionada decisivamente pelas "relações antagônicas de distribuição", pelo conflito entre o fluxo de capital, que continua a girar "de acordo com o ímpeto que já possui, e a base estreita em que se assentam as relações de consumo", ou seja, pela *existência*

26. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 256.

econômica e objetiva do proletariado[27]. Mas esse aspecto do antagonismo não é visível nas crises do capitalismo ascendente por causa da "imaturidade" do proletariado, por causa de sua incapacidade de tomar parte no processo de produção de maneira diferente de uma "força produtiva" adaptada, sem resistências e submetida às "leis" da economia. Por isso, pode surgir a ilusão de que as "leis da economia" teriam saído da crise do mesmo modo como conduziram a ela. Na realidade, o que aconteceu foi que a classe capitalista – em conseqüência da passividade do proletariado – conseguiu superar o ponto morto e colocar a máquina novamente em funcionamento. A diferença qualitativa entre a crise decisiva, da "última" crise do capitalismo (que pode ser evidentemente uma época inteira de sucessivas crises individuais) e as anteriores não é, portanto, uma simples alteração de sua extensão e profundidade, de sua quantidade em qualidade. Ou, melhor dizendo, essa alteração manifesta-se no fato de o proletariado deixar de ser um mero objeto da crise; no fato de florescer abertamente o antagonismo interno da produção capitalista, que, por definição, significou a luta da ordem burguesa e da ordem proletária de produção, o conflito das forças produtivas socializadas com suas formas individuais anárquicas. A organização do proletariado, cujo objetivo sempre foi "deter as conseqüências ruinosas daquela lei natural da produção capitalista para sua classe"[28], passa do estágio da negatividade ou da atuação meramente inibidora, enfraquecedora e retardatária para o estágio da atividade. Somente assim

27. *Ibid.*, pp. 254-5.
28. *Kapital* I, MEW 23, p. 669.

se alterou qualitativa e decisivamente a estrutura da crise. Aquelas medidas com as quais a burguesia intenta superar o ponto morto da crise e que, abstratamente, ainda hoje estão à sua disposição (isto é, com exceção da intervenção do proletariado) como nas crises anteriores, tornam-se o palco da guerra aberta entre as classes. A violência torna-se uma potência econômica decisiva da situação.

Parece que novamente as "leis naturais eternas" valem apenas para uma época determinada do desenvolvimento; que elas são não apenas a forma em que as leis do desenvolvimento social de um determinado tipo sociológico se manifestam (como o do predomínio econômico incontestável de uma classe), mas também, no interior desse tipo, são o modo pelo qual a hegemonia específica do capitalismo se manifesta. Mas, visto que – como foi mostrado – não é de modo algum casual a ligação do materialismo histórico com a sociedade capitalista, é compreensível que essa estrutura também apareça para sua concepção conjunta da história como a estrutura exemplar e normal, clássica e canônica. Não deixamos de dar exemplos que mostram claramente o quanto mesmo Marx e Engels eram cuidadosos e críticos na avaliação das estruturas específicas de sociedades passadas e não-capitalistas e de suas leis específicas de desenvolvimento. No entanto, o elo interno desses dois fatores afetou Engels[29] tão fortemente que, em sua exposição sobre a dissolução das sociedades gentílicas, destaca o exemplo de Atenas como "modelo particularmente típico", porque ela "se extingue

29. *Ursprung der Familie*, MEW 21, p. 116.

puramente, sem interferência de violência externa ou interna"; o que, do ponto de vista objetivo, provavelmente não é de todo correto quanto a Atenas, e com toda certeza não é típico para a transição nessa etapa do desenvolvimento.

Porém, o marxismo vulgar concentrou-se teoricamente nesse ponto: ele nega a importância da violência "como potência econômica". A subestimação teórica da importância da violência na história, a eliminação do seu papel da história passada é, para o marxismo vulgar, a preparação teórica da tática oportunista. Ao se elevarem as leis específicas do desenvolvimento da sociedade capitalista à categoria de leis gerais, constrói-se a base teórica do seu empenho de eternizar na prática a existência da sociedade capitalista.

Pois a evolução lógica e linear, no sentido empregado pelos marxistas vulgares, e a exigência de que o socialismo se realize por meio de leis imanentes do desenvolvimento econômico, sem a violência "extra-econômica", equivalem objetivamente à sobrevivência eterna da sociedade capitalista. A sociedade feudal também não gerou o capitalismo de maneira orgânica. Ela simplesmente "deu à luz os meios materiais de sua própria aniquilação"[30]. Libertou "no seio da sociedade forças e paixões que se sentiam aprisionadas por ela". E essas forças, num desenvolvimento que compreende "uma série de métodos violentos", estabeleceram os fundamentos sociais do capitalismo. Somente *depois* da conclusão dessa transição entra em vigor a legalidade econômica do capitalismo.

30. *Kapital* I, MEW 23, pp. 789-90.

Seria anti-histórico e extremamente ingênuo esperar que a sociedade capitalista faça mais para o proletariado, que deve removê-la, do que o feudalismo fez para ela. A questão do momento de maturidade propício para a transição já foi mencionada. Quanto ao método, o que é importante nessa teoria da "maturidade" é que ela gostaria de alcançar o socialismo sem a intervenção ativa do proletariado, como um sucedâneo tardio de Proudhon, que – depois do *Manifesto comunista* – também queria a ordem existente "sem o proletariado". Essa teoria ainda dá mais um passo à frente quando rejeita a importância da violência em nome do "desenvolvimento orgânico", esquecendo mais uma vez que todo "desenvolvimento orgânico" é simplesmente a expressão teórica do capitalismo já desenvolvido, é a própria mitologia histórica do capitalismo; esquecendo que a história real da sua gênese toma uma direção inteiramente oposta. "Esses métodos", diz Marx[31], "baseiam-se em parte *na violência mais brutal*, por exemplo, o sistema colonial. Porém, todos utilizam o poder de Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para *acelerar à maneira de uma estufa* o processo de metamorfose do modo de produção feudal no modo de produção capitalista *e abreviar as transições*."

Mesmo que a função da violência na transição da sociedade capitalista para a proletária fosse exatamente a mesma que na transição do feudalismo para o capitalismo, o desenvolvimento efetivo nos ensina que o caráter "inorgânico", "à maneira de estufa" e "violen-

31. *Kapital* I, MEW 23, p. 779 (grifado por mim).

to" da transição não prova absolutamente nada contra a atualidade histórica, contra a necessidade e a "sanidade" da nova sociedade nascente. Mas a questão adquire uma fisionomia totalmente diferente quando examinamos mais de perto o tipo e a função do papel da violência nessa transição, que, em relação às transições anteriores, significa algo originária e qualitativamente novo. Repetimos: a importância decisiva da violência como "potência econômica" torna-se sempre atual nas transições de uma ordem de produção à outra. Em termos sociológicos: nas épocas em que diferentes sistemas de produção concorrentes sobrevivem paralelamente. A constituição dos sistemas de produção em luta exercerá, no entanto, uma influência determinante sobre o tipo e a função da violência enquanto "potência econômica" no período de transição. No período de gênese do capitalismo, tratava-se da luta de um sistema estático contra um sistema dinâmico, de um sistema "natural" contra um sistema que aspira à pura socialização, de um sistema territorialmente limitado contra um sistema anárquico (tendencialmente ilimitado). Em contrapartida, na produção proletária trata-se, como se sabe, sobretudo da luta do sistema econômico organizado contra o sistema anárquico[32]. E assim como os sistemas de produção determinam a essência da classe, os antagonismos que brotam deles também determinam o tipo de violência necessária à transformação. "Pois", como diz Hegel, "as armas não diferem da essência dos próprios combatentes."

32. Nessa comparação, o capitalismo imperialista também aparece necessariamente como anárquico.

Nesse caso, o antagonismo ultrapassa as controvérsias entre marxismo autêntico e marxismo vulgarizado no interior da crítica da sociedade capitalista. Trata-se, de fato, no sentido do *método* dialético, de ir além dos *resultados* previamente alcançados pelo materialismo histórico; de aplicá-lo a um domínio sobre o qual, de acordo com sua essência de método histórico, ele ainda não *poderia* ter sido aplicado, e de fazer isso com todas as modificações que um material – originária e qualitativamente – novo deve implicar para todo método não esquematizante e, portanto, para a dialética em primeiro lugar. Certamente a visão ampla de Marx e Engels antecipou muita coisa. E, na verdade, não apenas em relação às fases previsíveis desse processo (na *Crítica do programa de Gotha*), mas também em relação ao método. O "salto do reino da necessidade para o reino da liberdade", o encerramento da "pré-história da humanidade" não foram perspectivas boas para Marx e Engels, mas sim abstratas e vazias, com as quais a crítica do presente é concluída de maneira decorativa e impressionante e sem nenhum compromisso quanto ao método; foram, antes, a antecipação intelectual clara e consciente do processo de desenvolvimento corretamente conhecido, cujas conseqüências metodológicas atingem profundamente a concepção dos problemas atuais. "Os homens fazem sua própria história", escreve Engels[33], "mas *até agora* não o fizeram com uma vontade coletiva, segundo um plano coletivo." E Marx utiliza em algumas passagens de *O capital* essa estrutura antecipada em pensamento para, de um lado, lançar a

33. *Carta a W. Borgius, de 25/1/1894*, MEW 39, p. 206 (grifado por mim).

partir dela uma luz mais intensa sobre o presente e, por outro, deixar surgir desse contraste, com mais clareza e perfeição, a essência qualitativamente nova do futuro que se aproxima. Para nós, o caráter decisivo desse contraste[34] está no fato de que, "na sociedade capitalista [...] o entendimento social se afirma sempre e somente *post festum*", para fenômenos nos quais basta uma simples previsão para a eliminação da capa capitalista reificada, para a redução às verdadeiras relações objetivas que lhe subjazem. Como diz o *Manifesto comunista*: "Na sociedade burguesa, o passado domina o presente; na comunista, o presente domina o passado." E essa oposição abrupta e infranqueável não pode ser amenizada pela "descoberta" de certas "tendências" no capitalismo, que parecem possibilitar uma "ultrapassagem". Ela está indissoluvelmente ligada à essência da produção capitalista. O passado que domina o presente, a consciência *post festum*, na qual se manifesta esse tipo de domínio, são apenas a expressão intelectual do estado econômico fundamental da sociedade capitalista e apenas dela: são a expressão reificada da possibilidade, contida na relação capitalista, de a sociedade renovar-se e expandir-se em contato permanente com o trabalho vivo. É claro, porém, "que o comando dos produtos do trabalho passado sobre o excedente do trabalho ativo dura exatamente o mesmo que a relação capitalista; a relação social determinada em que o trabalho passado enfrenta de maneira autônoma e superior o trabalho ativo"[35].

---

34. *Kapital* II, MEW 24, p. 317.
35. *Kapital* III, I, MEW 25, p. 412.

O sentido social da ditadura do proletariado e a socialização significam, antes de tudo, que esse comando é arrebatado aos capitalistas. Mas, por isso mesmo, *para o proletariado* – considerado como classe –, *seu trabalho deixa objetivamente de impor-lhe resistência de maneira autônoma e reificada*. Quando o próprio proletariado assume simultaneamente o comando tanto do trabalho já objetivado como do trabalho que passa pelo mesmo processo, essa oposição é objetivamente superada na prática e com ela a oposição correspondente na sociedade capitalista entre passado e presente, cuja relação deve então se modificar estruturalmente. Por mais árduo que possa ser no proletariado tanto o processo objetivo da socialização como a conscientização da relação interna modificada do trabalho com suas formas objetivas (a relação do presente com o passado), a *mudança* fundamental ocorreu com a ditadura do proletariado. Uma mudança à qual, *na* sociedade burguesa, nenhuma "socialização" como "experimento", nenhuma "economia planejada" etc. podem nos conduzir. Estas são – no melhor dos casos – concentrações organizadoras *no interior* do sistema capitalista, nas quais o nexo fundamental da estrutura econômica, a relação fundamental da consciência da classe proletária com a totalidade do processo de produção não experimenta nenhuma modificação. Inversamente, até a mais modesta ou "caótica" socialização, que se apodera da propriedade ou toma o poder, revoluciona *exatamente essa estrutura* e, por esse meio, enceta de um salto o desenvolvimento de modo objetivo e sério. Ao tentarem eliminar esse salto do mundo por transições graduais, os marxistas vulgares economicistas sempre esquecem que

as relações baseadas no capital não são apenas técnico-produtivas ou "puramente" econômicas (no sentido da economia burguesa), mas socioeconômicas no verdadeiro sentido da palavra. Ignoram que "o processo capitalista de produção, considerado em sua coesão ou como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, mais-valia, mas também *produz e reproduz a própria relação capitalista*; de um lado, os capitalistas e, de outro, os trabalhadores assalariados"[36]. Sendo assim, uma modificação do desenvolvimento social é possível apenas se impedir essa auto-reprodução da relação capitalista, se der à auto-reprodução da sociedade uma direção nova e diferente. A novidade fundamental dessa estrutura não se altera pelo fato de a impossibilidade econômica de socializar a pequena empresa efetuar "sem parar, diariamente, a cada hora, de modo elementar e em larga escala", uma reprodução renovada do capitalismo e da burguesia[37]. Assim, o processo torna-se evidentemente muito mais complicado, a existência paralela de ambas as estruturas sociais intensifica-se, mas o *sentido social* da socialização, sua função no processo de desenvolvimento da consciência do proletariado não experimenta nenhuma alteração. O axioma fundamental do método dialético, segundo o qual "não é a consciência do homem que determina o seu ser social, mas o inverso", tem como conseqüência – quando bem compreendido – a necessidade de to-

36. *Kapital* I, MEW 23, p. 604 (grifado por mim).

37. Cf. Lenin, *Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus*, 6.

mar seriamente na *prática* a categoria de novidade radical no momento revolucionário de mudança, de reviravolta da estrutura econômica, de direção alterada do processo, ou seja, a categoria do salto.

Pois é precisamente essa oposição entre a previsão *post festum* e a previsão simples e verdadeira, entre a "falsa" consciência e a consciência social verdadeira que designa o momento em que o salto torna-se eficaz objetiva e economicamente. Por certo, esse salto não é um ato único, que efetuaria instantaneamente e sem transições a maior transformação já ocorrida na história da humanidade. Contudo, conforme o esquema de desenvolvimento transcorrido, é menos ainda uma mera alteração brusca da modificação quantitativa, lenta e gradual em algo qualitativo, em que, por uma espécie de "astúcia da razão", as "leis eternas" do desenvolvimento econômico desempenham o verdadeiro papel sem levar os homens em conta; em que o salto não significa apenas que a humanidade tornou-se consciente (*post festum*), talvez de um único golpe, da nova situação já alcançada. O salto é, portanto, um processo mais árduo e pesado. Seu caráter de salto expressa-se, porém, no fato de que ele *apresenta sempre uma orientação no sentido de algo qualitativamente novo*; no fato de que nele se exprime a ação consciente, cuja intenção está orientada para a totalidade conhecida da sociedade; portanto, no fato de que ele – conforme sua intenção e seu fundamento – habita no reino da liberdade. De resto, insere-se na forma e no conteúdo do lento processo de transformação da sociedade. Na verdade, só pode preservar realmente seu caráter de salto se se identificar por completo com esse processo, se não for mais do que o sen-

tido conscientizado de cada momento, sua relação conscientizada com a totalidade, a aceleração consciente na direção necessária desse processo. Uma aceleração que precede em *um passo* o processo, que não quer lhe impor objetivos estranhos nem utopias artificiais, mas simplesmente se apodera dos fins que lhe são imanentes, revelando-os quando a revolução, temerosa "diante da enormidade indeterminada dos seus próprios fins", ameaça hesitar e recair em meias medidas.

O salto parece, portanto, ser integralmente absorvido pelo processo. O "reino da liberdade" não é, porém, um presente que a humanidade, que sofre sob a influência da necessidade, recebe como recompensa pelo sofrimento constante, como dádiva do destino. É não apenas o objetivo, mas também o meio e a arma da luta. E aqui se mostra aquilo que é originária e qualitativamente novo nessa situação: é a primeira vez na história que a humanidade – por meio da consciência de classe do proletariado, chamado a assumir o poder – toma a história conscientemente em suas próprias mãos. A "necessidade" do processo econômico objetivo não é anulada com isso, mas recebe uma função diferente e nova. O que importava até então era deduzir do decurso objetivo do processo aquilo que – de qualquer maneira – estava por vir, para utilizá-lo em proveito do proletariado; se, portanto, a "necessidade" era até então o elemento positivamente dirigente do processo, tornava-se agora um obstáculo, algo a se combater. Aos poucos, ela é repelida no curso do processo de transformação, para finalmente – após longas e duras lutas – poder ser totalmente eliminada. O conhecimento claro e impiedoso do que realmente é, do que terá de ocorrer inevitavelmente, se mantém apesar de tudo; na verdade, constitui o pressuposto decisivo e a arma mais eficiente dessa luta. Pois todo desconhecimento da força que a necessidade ainda possui reduziria o conhecimento que metamorfoseia o mundo numa utopia vazia e reforçaria o poder do inimigo. Mas o conhecimento das tendências do curso inevitável da economia não tem mais a função de acelerar o processo *desse* curso ou tirar vantagens dele. Ao contrário, sua função é combater eficazmente esse processo, repeli-lo e desviá-lo para onde for possível, para outra direção, ou esquivar-se dele, quando e somente quando for realmente necessário.

A transformação efetuada é uma transformação econômica (e uma reestratificação que isso condiciona). Mas essa "economia" não tem mais a função que tinha toda economia anterior: ela deve estar a serviço da sociedade dirigida conscientemente; deve perder sua imanência, sua autonomia, por meio da qual se tornou propriamente economia; como economia, deve ser superada. Essa tendência exprime-se sobretudo como uma relação alterada entre economia e violência nessa transição. Pois, por maior que possa ser a importância econômica da violência na transição para o capitalismo, a economia sempre foi o princípio primário, enquanto a violência era o princípio que meramente a servia e a fomentava, removendo os obstáculos do seu caminho. Agora, ao contrário, a violência está a serviço de princípios que, em todas as sociedades passadas, podiam existir apenas como "superestruturas", apenas como fatores que acompanham o processo inevitável e são por ele determinados. Hoje a violência se coloca a serviço do homem e do desenvolvimento do homem.

Foi dito freqüentemente, e com acerto, que a socialização é uma questão de poder. A questão da violência precede aqui a questão da economia (certamente o emprego do poder que não se preocupa com as resistências do material é absurdo; mas considera as resistências justamente para superá-las, e não para ser levada por elas). Desse modo, a violência, a violência crua, sem disfarces e que se manifesta abertamente parece deslocar-se para o primeiro plano do acontecimento social. Mas isso é apenas uma aparência. Pois a violência não é e nunca pode ser um princípio autônomo. E essa violência é apenas a vontade conscientizada do proletariado de anular a si mesmo e, simultaneamente, o domínio escravizador das relações reificadas sobre o homem, o domínio da economia sobre a sociedade.

Essa anulação, esse salto são um processo. E é muito importante nunca perder de vista tanto o seu caráter de salto como sua essência de processo. O salto consiste na mudança não mediada para o que é radicalmente novo numa sociedade regulada conscientemente, cuja "economia" está subordinada aos homens e a suas necessidades. Característico do processo é o fato de que essa superação da economia enquanto economia e essa tendência a anular sua autonomia exprimem-se como uma dominação exclusiva, que os *conteúdos* sociais exercem sobre a consciência daqueles que realizam essa anulação de forma nunca vista em desenvolvimentos anteriores. E isso não apenas por causa da produção decrescente do período de transição, da maior dificuldade de manter em funcionamento o aparato que satisfaz as carências dos homens (embora modestas), da crescente miséria que impõe à consciência de cada um os conteúdos econômicos, a preocupação com a economia, mas justamente por causa dessa mudança de função. A economia como forma de dominação da sociedade, como motor real do desenvolvimento que move a sociedade sem levar os homens em conta, tinha de exprimir-se "ideologicamente" para eles sob formas não econômicas. Se os princípios do ser humano estão prestes a se libertar e a controlar a humanidade pela primeira vez na história, passam a ocupar o primeiro plano do interesse os objetos e os meios de luta, a economia e a violência, os problemas dos objetivos reais de cada etapa, os conteúdos do próximo passo realmente dado ou a dar nesse caminho. Justamente porque aqueles conteúdos – por certo modificados em todos os pontos –, anteriormente chamados de "ideologia", começam a se tornar objetivos reais da humanidade, torna-se supérfluo, por um lado, usá-los para adornar as lutas econômicas e violentas que foram travadas por eles próprios. Por outro lado, sua realidade e sua atualidade mostram-se no fato de que todo interesse concentra-se nas lutas reais de sua efetivação: na economia e na violência.

Por isso, a partir de então, não parecerá mais paradoxal que essa transição se apresente como uma era dos interesses econômicos que excluem quase tudo e como a época do emprego aberto e confesso da violência. Economia e violência começaram a encenar o último ato de sua ação histórica, e a aparência de que elas governam o palco da história não deve nos iludir quanto ao fato de que é sua última apresentação. "O primeiro ato", diz Engels[38], "em que o Estado (a violência

38. *Anti-Dühring*, MEW 20, pp. 262, 264.

organizada) se apresenta efetivamente como representante de toda sociedade – a apropriação dos meios de produção em nome da sociedade – é, simultaneamente, seu último ato independente como Estado [...] ele decai[...]." "A própria socialização dos homens, que se lhes opunha como algo autorizado pela natureza e pela história, torna-se agora seu próprio ato livre. Os poderes objetivos e estranhos que governavam a história até então surgem sob o controle dos próprios homens." O que até esse momento acompanhou a marcha inevitável do desenvolvimento da humanidade como mera "ideologia", a vida do homem enquanto homem em suas relações consigo mesmo, com seus semelhantes e com a natureza, pode tornar-se um conteúdo vital e verdadeiro da humanidade. O homem nasce socialmente como homem.

No período de transição já iniciado e que conduz a esses objetivos, embora deparemos com um longo e doloroso caminho, o materialismo histórico ainda mantém inalterada, por longo tempo, a sua importância como o meio de luta mais nobre do proletariado combatente. No entanto, parte preponderante da sociedade é dominada por formas de produção puramente capitalistas. E mesmo nas poucas ilhas em que o proletariado alcançou o poder, trata-se apenas de repelir com esforço, passo a passo, o capitalismo, de gerar conscientemente a nova ordem da sociedade – que, aliás, não se expressa mais nessas categorias. Mas o simples fato de que a luta entrou nesse estágio mostra também duas modificações muito importantes na função do materialismo histórico.

Em primeiro lugar, é preciso utilizar a dialética materialista para indicar o caminho que leva ao controle

consciente, à dominação da produção e à liberdade em relação à pressão exercida pelas forças sociais reificadas. Nenhuma análise do passado, por mais meticulosa e precisa que seja, permite oferecer uma resposta satisfatória. Apenas a aplicação – imparcial – do método dialético nesse material completamente novo é capaz disso. Em segundo lugar, visto que toda crise representa a objetivação de uma autocrítica do capitalismo, a crise mais extrema do capitalismo oferece-nos a possibilidade, a partir dessa autocrítica concludente, de desenvolver o materialismo histórico como método de pesquisa da "pré-história da humanidade" com mais clareza e perfeição do que foi possível até agora. Portanto, não apenas porque, estando em luta, precisaremos ainda por muito tempo do materialismo histórico como um instrumento a ser cada vez mais aplicado, mas também porque, do ponto de vista de sua consolidação científica, é necessário que utilizemos a vitória do proletariado para construir esse lar, essa oficina do materialismo histórico.

Junho de 1919.

LEGALIDADE E ILEGALIDADE

> A doutrina materialista, segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação e, portanto, homens modificados são produtos de novas circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas justamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado.
>
> MARX, *Thesen über Feuerbach*
> [Teses sobre Feuerbach]

Como ocorre com todas as questões acerca da forma da ação, no exame da questão sobre a legalidade e a ilegalidade na luta de classes do proletariado, os motivos e as tendências que deles derivam freqüentemente são mais importantes e esclarecedores do que os fatos tais como se apresentam. Pois o simples fato de uma parte do movimento operário ser legal ou ilegal depende tanto de "contingências" históricas, que a sua análise nem sempre é capaz de oferecer um conhecimento teórico. Não há nenhum partido, por mais oportunista que seja, até mesmo o partido da traição social, que não possa ser empurrado para a ilegalidade. Por outro lado, é perfeitamente concebível uma situação em que o mais revolucionário partido comunista, na maioria das vezes contrário a acordos, possa trabalhar quase completamente na legalidade. Visto que essa distinção não é suficiente, temos de partir para a análise dos motivos a favor da tática legal ou da ilegal. No entanto, também não podemos permanecer na mera constatação – abstrata – dos motivos, das convicções. Pois, se é típico dos

oportunistas, sem exceção, que eles se prendam à legalidade *a qualquer custo*, não seria de modo algum correto, quanto aos partidos revolucionários, querer fixá-los no desejo do contrário, da ilegalidade. Na verdade, em todo movimento revolucionário há períodos nos quais predomina um *romantismo da ilegalidade*, ou, pelo menos, nos quais este é poderoso. Mas esse romantismo é decididamente uma doença infantil do movimento comunista (os motivos ficarão claros nas exposições seguintes); uma reação à legalidade a qualquer custo que deve, por isso, ser superada por todo movimento maduro e seguramente é superada.

1.

Como, portanto, os conceitos de legalidade e ilegalidade podem ser compreendidos pelo pensamento marxista? A questão reduz-se necessariamente ao problema geral do poder organizado, do direito e do Estado e, em última análise, ao problema das ideologias. Em sua polêmica contra Dühring, Engels refuta de maneira brilhante a teoria abstrata da força. No entanto, a prova de que a força (direito e Estado) "baseia-se originariamente numa função econômica e social"[1] precisa ser esclarecida – inteiramente de acordo com a teoria de Marx e Engels – no sentido de que essa conexão encontra um reflexo ideológico correspondente no pensamento e no sentimento dos homens envolvidos no campo dominado pela força. Isso significa que as or-

1. *Anti-Dühring*, MEW 20, pp. 169-70.

ganizações autoritárias harmonizavam-se de tal forma com as condições (econômicas) de vida dos homens ou lhe parecem ser tão insuperáveis e superiores que estes as consideram como poderes naturais, como ambiente necessário para sua existência e, por conseguinte, subordinam-se a elas *voluntariamente*. (O que de modo algum significa que *estão de acordo* elas.) Tanto que uma organização autoritária só pode existir enquanto for capaz, sempre que necessário, de se impor com violência contra as vontades opostas de indivíduos ou grupos; de modo algum poderia subsistir se fosse obrigada a aplicar a violência em todos os casos particulares do seu funcionamento. Quando surge essa necessidade, o fato da revolução já está dado; a organização autoritária encontra-se já em contradição com os fundamentos econômicos da sociedade, e essa contradição projeta-se na cabeça dos homens de tal modo que eles deixam de ver a ordem existente das coisas como necessidade natural e contrapõem à força outra força. Sem negar a base econômica dessa situação, é preciso acrescentar que a modificação de uma organização autoritária só é possível quando a convicção, tanto das classes dominantes como das dominadas, de que a ordem existente é a única possível já se encontrar abalada. Para tanto, a revolução na ordem de produção é o *pressuposto necessário*. Contudo, a transformação em si só pode ser realizada pelos homens; por homens que se emanciparam intelectual e emocionalmente do poder da ordem existente.

Essa emancipação não se realiza, porém, de forma paralela, simultânea e mecânica em relação ao desenvolvimento econômico, mas precede-o, por um lado, e é precedida por ele, por outro. Enquanto emancipação

ideológica pura, ela só pode existir, e existe no mais das vezes, numa época em que, na realidade histórica, é dada apenas a *tendência* de o fundamento econômico de uma ordem social tornar-se problemático. Em tais casos, a teoria considera a mera tendência e a reinterpreta como uma realidade que deve existir e que a opõe, enquanto realidade "verdadeira", à "falsa" realidade do existente. (O direito natural como prelúdio às revoluções burguesas.) Por outro lado, é certo que mesmo os grupos e as massas – conforme sua situação de classe – diretamente interessados no sucesso da revolução só se livram internamente da antiga ordem *durante* (e muito freqüentemente *depois*) da revolução. Eles precisam descobrir com os próprios olhos qual sociedade está de acordo com seus interesses, para conseguirem se libertar internamente da velha ordem de coisas.

Se essas observações são corretas para toda transição revolucionária de uma ordem social para outra, elas são muito mais válidas para uma revolução social do que para uma revolução predominantemente política. Pois uma revolução política apenas sanciona uma situação econômico-social que já se impôs, pelo menos parcialmente, na realidade econômica. A revolução substitui à força pelo direito novo, "correto" e "justo" a antiga ordem jurídica, considerada "injusta". O ambiente social da vida não experimenta nenhuma reacomodação radical (historiadores conservadores da grande Revolução Francesa também acentuam esse caráter inalterável – e relativo – das condições "sociais" durante essa época). A revolução social, ao contrário, dirige-se exatamente para a modificação desse ambiente. E toda modificação semelhante vai tão profundamente contra os ins-

tintos do homem médio, que ele enxerga nisso uma ameaça catastrófica *à vida em geral*, um poder cego da natureza, tal como uma inundação ou um terremoto. Sem conseguir compreender a essência do processo, sua defesa totalmente desesperada volta-se para a luta contra as *manifestações imediatas* que ameaçam sua existência habitual. Assim, os proletários educados à maneira da pequena burguesia rebelevam-se contra fábricas e máquinas no início do desenvolvimento capitalista; a teoria de Proudhon também pode ser concebida como eco dessa defesa desesperada do antigo e habitual ambiente social.

Nesse ponto, o caráter revolucionário do marxismo torna-se mais facilmente compreensível. O marxismo é a doutrina da revolução exatamente porque compreende a essência do processo (em oposição aos seus sintomas e às suas formas de manifestação), porque mostra sua tendência decisiva que aponta para o futuro (em oposição aos fenômenos cotidianos). Justamente por isso ele é, ao mesmo tempo, a expressão ideológica da classe proletária que visa a emancipar a si mesma. Essa libertação se efetua, em primeiro lugar, sob a forma de rebeliões efetivas contra os fenômenos mais opressivos da ordem econômica capitalista e do seu Estado. Isoladas em si mesmas, essas lutas, que nunca conseguem sair vitoriosas mesmo em caso de sucesso, só podem tornar-se de fato revolucionárias quando o proletariado torna-se consciente daquilo que une esses conflitos uns aos outros e ao processo que impele inevitavelmente ao fim do capitalismo. Ao propor como programa a "reforma da consciência", o jovem Marx já estava antecipando a essência de sua atividade posterior. Pois, por

um lado, sua doutrina não é utópica, visto que parte do processo tal como se desdobra na realidade e não desenvolve nenhum "ideal" em relação a ele, mas pretende apenas revelar o seu sentido inerente. Simultaneamente, essa doutrina tem de ir além do que foi dado e focar a consciência do proletariado no conhecimento da essência e não na vivência do dado imediato. "A reforma da consciência", diz Marx[2], "consiste apenas em deixar que o mundo se dê conta de sua consciência, em despertá-lo do sonho sobre si mesmo, *em explicar-lhe suas próprias ações* [...] Revelar-se-á, então, que há muito tempo o mundo possui o sonho de algo *do qual precisa possuir apenas a consciência para possuí-lo efetivamente.*"

Essa reforma da consciência é o próprio processo revolucionário. Pois a conscientização só pode realizar-se lentamente no proletariado, após graves e longas crises. Ainda que, na teoria de Marx, tenham sido tiradas todas as conclusões teóricas e práticas da situação de classe do proletariado (muito antes de se tornarem historicamente "atuais"), ainda que toda essa teoria não seja de modo algum uma utopia estranha à história, mas um conhecimento do próprio processo histórico, isso não significa que o proletariado – mesmo *agindo* de acordo com essa teoria em suas *ações particulares* – tenha tomado consciência da libertação realizada na teoria de Marx. Em outro contexto[3], chamamos a atenção para esse processo e ressaltamos que o proletariado já pode tornar-se consciente da necessidade do combate econômico contra o capitalismo mesmo quando se encontra

2. Carta dos *Anais franco-alemães*, MEW I, p. 346 (grifado por mim).
3. Cf. o ensaio "Consciência de classe".

totalmente influenciado pela política do Estado capitalista. A prova disso está no esquecimento completo em que caiu toda a crítica de Marx e Engels ao Estado, na aceitação pura e simples do Estado capitalista como "o" Estado pelos mais importantes teóricos da II Internacional e na sua concepção da atividade, da luta contra ele como "oposição". (Isso se torna mais visível na polêmica entre Pannekoek e Kautsky, em 1912.) Pois a atitude de "oposição" significa que a ordem existente é *aceita em seu fundamento essencial como inalterável* e que os esforços da "oposição" limitam-se a conseguir para a classe operária tanto quanto for possível, *dentro* do domínio existente.

Naturalmente, somente os tolos alheios ao mundo poderiam pôr em dúvida a realidade do Estado burguês enquanto fator de poder. A grande diferença entre os marxistas revolucionários e os oportunistas pseudomarxistas consiste no fato de os primeiros conceberem o Estado capitalista *simplesmente como fator de poder, contra* o qual deve ser mobilizada a força do proletariado organizado, ao passo que os segundos concebem o Estado como *instituição acima das classes*, cujo domínio constitui a meta da luta de classe do proletariado e da burguesia. Mas, ao conceber o Estado como objeto de combate e não como adversário na luta, os últimos já se colocam espiritualmente no solo da burguesia e perdem metade da batalha antes de iniciá-la. Com efeito, toda ordem estatal e jurídica, e a ordem capitalista principalmente, baseia-se no fato de que sua existência e a validade de suas regras não são problematizadas, mas simplesmente aceitas. A transgressão dessas regras em *casos isolados* não significa nenhum perigo especial para

a existência de um Estado, enquanto essas transgressões figurarem na consciência geral meramente como casos particulares. Em suas recordações da Sibéria, Dostoiévski observa corretamente que todo criminoso se sente culpado (sem por isso sentir arrependimento) e compreende perfeitamente que transgrediu leis válidas também para ele. Portanto, mesmo para ele, as leis preservam sua validade, ainda que motivos pessoais ou a pressão das circunstâncias o tenham levado a transgredi-las. O Estado nunca encontrará dificuldade para controlar essas transgressões em casos isolados, justamente porque em nenhum instante seu fundamento será discutido por elas. Porém, adotar o comportamento de "oposição" significa assumir uma atitude semelhante em relação ao Estado, ou seja, reconhecer que, por sua essência, o Estado se encontra fora da luta de classes e que a validade das suas leis não é afetada *diretamente* por ela. Portanto, ou a "oposição" tenta modificar as leis legalmente, preservando a validade das antigas leis até as novas se tornarem válidas, ou acaba promovendo uma transgressão isolada das leis em casos particulares. Por isso, é uma demagogia normal por parte dos oportunistas quando relacionam a crítica marxista ao Estado com o anarquismo. Não se trata aqui de ilusões ou utopias anarquistas, mas apenas de *considerar e avaliar* o Estado da sociedade capitalista, *já durante sua existência, como fenômeno histórico*. Por conseguinte, trata-se também de descobrir nele uma simples estrutura de poder, que, por um lado, deve ser levada em conta apenas na extensão alcançada por seu poder real, e cujas fontes de poder precisam, por outro lado, ser submetidas a um exame mais preciso e imparcial, a fim de fazer emergir

os pontos em que esse poder pode ser debilitado ou minado. *Mas esse ponto das forças ou das fraquezas do Estado é exatamente a forma como ele se reflete na consciência dos homens*. Nesse caso, a ideologia não é simplesmente uma conseqüência da estrutura econômica da sociedade, mas, ao mesmo tempo, o pressuposto do seu funcionamento pacífico.

2.

Essa função da ideologia se torna tanto mais decisiva para o destino da revolução proletária quanto mais claramente a crise do capitalismo deixa de ser um mero conhecimento da análise marxista para se tornar uma realidade palpável. Na época do capitalismo ainda não abalado internamente, era compreensível que grande parte da classe operária assumisse uma posição *ideológica* em terreno capitalista. No entanto, a aplicação coerente do marxismo exigiu da classe operária uma atitude à qual esta não estava à altura. Diz Marx: "Para conhecer uma determinada época histórica, precisamos ir além de suas fronteiras", e isso remete a um trabalho intelectual extraordinário, quando aplicado à compreensão do *presente*. De fato, todo o meio econômico, social e cultural tem de submeter-se a um exame crítico, em que o ponto arquimediano da crítica – que é determinante –, o ponto a partir do qual todos esses fenômenos podem ser compreendidos, tem apenas um caráter de exigência, em contraste com a realidade do presente; ou seja, é algo "irreal", uma "mera teoria", ao passo que, para o conhecimento histórico do passado,

o próprio presente constitui esse ponto de partida. Não se trata, contudo, de uma reivindicação utópica pequeno-burguesa, que aspira a um mundo "melhor" e "mais belo", mas a reivindicação proletária, que nada mais faz do que reconhecer claramente e exprimir a direção, a tendência e o sentido do processo social, em nome do qual dirige sua ação para o presente. Com isso, no entanto, a tarefa torna-se ainda mais difícil. Assim como o melhor astrônomo, a despeito do seu saber copernicano, continua a ter a impressão de que o sol "nasce", a mais radical análise marxista do Estado capitalista não pode nem deve anular a realidade empírica deste. A teoria marxista deve colocar o proletariado numa condição intelectual peculiar. O Estado capitalista deve aparecer como um elo de um desenvolvimento histórico. Sendo assim, ele não forma de maneira alguma "o" meio "natural" "do" homem, mas simplesmente um dado real, cujo poder efetivo tem de ser levado em consideração mas não pode ter a pretensão de determinar nossas ações. A validade do Estado e do direito deve, portanto, ser tratada como uma existência meramente empírica. A tal situação podemos comparar, por exemplo, um velejador que tem de prestar atenção à direção exata do vento e impedir que ele determine sua rota, opondo-lhe resistência e aproveitando-se dele, para manter-se firme ao objetivo originalmente fixado. No entanto, essa *independência* em relação aos poderes naturais adversos, adquirida gradualmente pelo homem no curso de um longo desenvolvimento histórico, falta ainda hoje ao proletariado diante dos fenômenos da vida social. É compreensível. Pois, por mais rigorosas e brutalmente materiais que sejam as medidas de coerção tomadas

pela sociedade em casos particulares, *isso não impede que o poder da sociedade seja essencialmente espiritual*, do qual apenas o conhecimento pode nos libertar. Não um conhecimento meramente abstrato, que permanece apenas na cabeça (como os que possuíam muitos "socialistas"), mas que já se incorporou à mente, ou seja, segundo as palavras de Marx, "uma atividade prático-crítica". A atualidade da crise do capitalismo faz desse conhecimento algo tão possível quanto necessário. Possível porque, em conseqüência da crise, a própria vida faz com que o meio social habitual possa ser visto e sentido como problemático. Para a revolução, porém, ele se torna decisivo e necessário, pois o poder real da sociedade capitalista está tão abalado que não teria condições de impor-se através da violência, se o proletariado opusesse consciente e decididamente o seu próprio poder ao poder da sociedade. O obstáculo para uma ação como essa é de natureza puramente ideológica. Em meio à crise fatal do capitalismo, amplas massas do proletariado ainda vivenciam o Estado, o direito e a economia da burguesia como o único meio possível de sua existência. Segundo essas massas, esse meio deveria ser melhorado em muitos pontos ("organização da produção"), mas ainda assim constitui a base "natural" "da" sociedade.

Esse é o fundamento da visão de mundo legalista. Nem sempre ela é uma traição consciente, mas também nem sempre é um acordo consciente. É, antes, a orientação natural e instintiva para o Estado, para a estrutura que se apresenta à ação como o único ponto fixo no caos dos fenômenos. Essa visão de mundo tem de ser superada se o partido comunista quiser criar um fundamento saudável para a sua tática tanto legal quanto

ilegal. Afinal, o romantismo da ilegalidade, com o qual se inicia todo movimento revolucionário, raramente se eleva com clareza acima do nível da legalidade oportunista. O fato de esse romantismo – como todas as tendências que visam ao golpe de Estado – subestimar consideravelmente o poder real que possui a sociedade capitalista mesmo em períodos de crise torna-se realmente bastante perigoso na maioria das vezes, mas não passa de um sintoma do mal de que padece toda essa corrente: a falta de habilidade para ver o Estado como mero fator de poder. Em última análise, isso indica a incapacidade de enxergar as relações que acabaram de ser analisadas. Quando meios de luta e métodos ilegais chegam a ser consagrados e adquirem um caráter de "autenticidade" revolucionária particular, a legalidade do Estado existente passa a ter um certo valor e a ser mais do que um simples ser empírico. Pois a indignação contra a lei enquanto *lei*, a preferência por certas ações *por causa* de sua ilegalidade significam que, para os que agem dessa maneira, o direito conservou seu caráter válido e obrigatório. Existindo a plena independência comunista em relação ao direito e ao Estado, a lei e suas conseqüências previsíveis não significam nada mais do que qualquer outro fato da vida exterior, com o qual se tem de contar na avaliação do caráter exeqüível de uma determinada ação. A possibilidade de transgressão da lei não deve, portanto, adquirir um caráter diferente, como o risco de perder uma conexão numa viagem importante. Caso não seja assim e se prefira pateticamente transgredir a lei, isso é um indício de que o direito – ainda que com sinais invertidos – conservou sua validade, de que ele ainda está em condições

de influenciar *internamente* as ações e de que a verdadeira emancipação, a emancipação *interna*, ainda não se realizou. À primeira vista, essa diferença pode parecer pedante. Mas quando se pensa na facilidade com que partidos tipicamente ilegais, como os Socialistas Revolucionários na Rússia, reencontraram o caminho da burguesia, e no quanto as primeiras ações realmente revolucionárias e ilegais, que não eram mais transgressões heróicas e românticas de leis particulares, mas uma recusa e destruição de toda a ordem jurídica burguesa, desvelavam o aprisionamento ideológico desses "heróis da ilegalidade" nos conceitos jurídicos burgueses, veremos que não se tratava de uma construção vazia e abstrata, mas da descrição de uma situação real. (Basta pensar em Boris Savinkov, que foi não apenas o célebre organizador de quase todos os grandes atentados sob o czarismo, mas também um dos primeiros teóricos da ilegalidade ética e romântica e que hoje combate no campo da Polônia branca contra a Rússia proletária.)

A questão da legalidade e da ilegalidade para o Partido Comunista se reduz à tática momentânea, sobre a qual dificilmente poderiam ser indicadas diretrizes gerais, uma vez que ela deve ser decidida inteiramente com base numa *conveniência imediata*. Nessa tomada de posição, que não se atém a nenhum princípio, encontra-se a única forma de rejeitar na prática e por princípio a validade da ordem jurídica burguesa. Semelhante tática é prescrita aos comunistas não somente por motivos de conveniência. Não apenas porque somente assim sua tática pode adquirir flexibilidade e capacidade de adaptação às exigências do momento

dado, ou porque as armas legais e ilegais têm de ser sempre alternadas e muitas vezes até mesmo usadas simultaneamente nos mesmos casos, a fim de poder combater a burguesia de maneira realmente eficaz. Essa tática também é necessária para a formação revolucionária e autoditada do proletariado. Pois este só consegue se libertar da sua dependência ideológica relativa às formas de vida criadas pelo capitalismo quando aprende a impedir que elas influenciem internamente suas ações e quando consegue vê-las como motivos sem a menor importância. Obviamente, seu ódio contra tal existência, seu desejo ardente de aniquilá-la não são de modo algum minimizados. Ao contrário: somente com esse comportamento interno a ordem social do capitalismo pode adquirir aos olhos do proletariado o caráter de um obstáculo execrável – morto, mas que também mata – ao desenvolvimento saudável da humanidade e indispensável para o comportamento revolucionário consciente e duradouro do proletariado. Essa auto-educação do proletariado, na qual se desenvolve sua "maturidade" para a revolução, é um processo longo e difícil, e tanto mais complicado quanto mais altamente desenvolvido forem o capitalismo e a cultura burguesa no país em questão; quanto mais, por conseguinte, o proletariado estiver contagiado ideologicamente pelas formas capitalistas de vida.

Felizmente, a necessidade de estabelecer a forma adequada para a ação revolucionária coincide (é claro que não por acaso) com as exigências desse trabalho de educação. Quando, por exemplo, as teses complementares acerca do parlamentarismo, aprovadas no Segundo Congresso da III Internacional, determinam que

a fração parlamentar deve depender totalmente do Comitê Central do Partido – eventualmente ilegal –, isso é indispensável não apenas para garantir a unidade da ação, mas reduz visivelmente o prestígio do parlamento aos olhos de amplas massas do proletariado (e é nesse prestígio que se baseia a autonomia da fração parlamentar, uma fortaleza do oportunismo). Porém, o quanto isso é necessário revela-o, por exemplo, o fato de o proletariado inglês, por esse *reconhecimento interior* de tais instâncias, ter sido sempre conduzido em suas ações para caminhos oportunistas. E a esterilidade da aplicação exclusiva da "ação direta" antiparlamentar, assim como a esterilidade dos debates sobre a preferência de um método em relação a outro demonstram que ambos, de maneira semelhante, embora em sentidos contrários, estão presos aos preconceitos burgueses.

A aplicação simultânea e alternada das armas legais e ilegais também é necessária, visto que somente por meio dela torna-se possível revelar a ordem jurídica como aparato brutal de poder a favor da repressão capitalista, o que compõe o pressuposto do comportamento revolucionário independente em relação ao direito e ao Estado. Se empregarmos qualquer um dos métodos de maneira exclusiva ou apenas predominante, mesmo que apenas em certos domínios, a burguesia continua a ter a possibilidade de preservar sua ordem jurídica como justa na consciência das massas. Entre outras coisas, um dos principais objetivos da atividade de todo partido comunista é coagir o governo do seu país à violação de sua própria ordem jurídica e forçar o partido legal dos traidores sociais ao apoio aberto dessa "violação do direito". Isso também pode ser vantajo-

so para um governo capitalista naqueles casos em que, por exemplo, os preconceitos nacionalistas obscurecem a visão clara do proletariado, mas torna-se cada vez mais perigoso para ele no momento em que o proletariado começa a reagrupar-se para o combate decisivo. A partir disso, isto é, a partir da precaução dos opressores, decorrente de tais ponderações, surgem aquelas ilusões funestas sobre democracia e a transição pacífica para o socialismo. Essas ilusões são fortalecidas especialmente pelo fato de os oportunistas adotarem uma atitude legal a qualquer preço e assim permitirem que a classe dominante se previna. Somente uma tática sóbria e objetiva, que aplique alternadamente todos os meios legais e ilegais e se oriente exclusivamente em razão daquilo que é apropriado aos seus objetivos, poderá guiar essa obra de educação do proletariado por caminhos proveitosos.

3.

No entanto, a luta pelo poder apenas iniciará essa educação do proletariado; não poderá certamente completá-la. Rosa Luxemburgo reconheceu já há muitos anos que o caráter necessariamente "prematuro" da tomada de poder manifesta-se sobretudo no aspecto ideológico. Muitos fenômenos das primeiras etapas de toda ditadura do proletariado podem ser atribuídos justamente ao fato de que *o proletariado é obrigado a tomar o poder numa época e com um estado de espírito que fazem com que ele ainda sinta internamente a ordem social burguesa como verdadeiramente legal*. Como toda ordem jurídica,

o governo soviético também tem como base o reconhecimento de amplas massas da população, de tal maneira que ele precisa recorrer à aplicação da violência apenas em casos isolados. Ora, fica claro, de antemão, que em nenhuma circunstância esse reconhecimento lhe será dedicado desde o início pela burguesia. Uma classe acostumada a dominar e a desfrutar de privilégios pela tradição de muitas gerações nunca conseguirá conformar-se completamente com o simples fato *de uma* derrota, nem suportar sem mais a nova ordem das coisas. Ela precisa, em primeiro lugar, ser *destruída ideologicamente*, para somente então colocar-se voluntariamente a serviço da nova sociedade e aceitar suas regras como legais, como ordem jurídica e não como os fatos brutais de uma relação de forças momentânea, que pode ser invertida no dia seguinte. É uma ilusão ingênua acreditar que essa resistência, quer se manifeste como contra-revolução aberta, quer como sabotagem encoberta, possa ser desarmada por concessões de qualquer espécie. O exemplo da ditadura soviética na Hungria mostra, ao contrário, que todas essas concessões, que nesse caso naturalmente eram também e sem exceção concessões à socialdemocracia, apenas fortalecem a consciência do poder das antigas classes dominantes, além de adiarem e até mesmo impossibilitarem sua disposição interna a aceitar o governo do proletariado. Porém, ainda mais funesto para o comportamento ideológico de amplas camadas da pequena burguesia é esse recuo do poder soviético frente à burguesia. É característico da consciência de classe da pequena burguesia que o Estado apareça efetivamente como o Estado em geral, como o Estado por excelência, como uma estru-

tura abstratamente soberana. Portanto, com exceção naturalmente de uma política econômica habilidosa, capaz de neutralizar os grupos particulares da pequena burguesia, depende muito mais do próprio proletariado o êxito em conceder ao seu Estado uma autoridade que vá ao encontro da crença na autoridade dessas camadas e da sua inclinação à subordinação voluntária "ao" Estado. A hesitação do proletariado, a falta de convicção em sua própria vocação para a dominação pode, portanto, empurrar essas camadas mais uma vez para os braços da burguesia, para a contra-revolução aberta.

No entanto, a relação entre legalidade e ilegalidade na ditadura do proletariado muda de função porque a antiga legalidade se transformou em ilegalidade e vice-versa. Mas essa mudança pode, no máximo, acelerar o processo de emancipação ideológica iniciado no capitalismo, sem completá-lo de uma só vez. Assim como a burguesia não pode perder o sentimento de sua legalidade em virtude de *uma* derrota, o proletariado também não pode alcançar a consciência de sua própria legalidade pelo fato de *uma* vitória. Essa consciência, que na época do capitalismo só podia amadurecer lentamente, durante a ditadura do proletariado completará apenas gradualmente seu processo de maturidade. A primeira fase dificultará esse processo de várias maneiras. Pois somente depois de ter tomado o controle, o proletariado se conscientiza das realizações espirituais construídas e mantidas pelo capitalismo. Não apenas passa a compreender muito melhor do que antes a cultura da sociedade burguesa, como também vastos círculos proletários, somente após a tomada do poder, se conscientizam do esforço intelectual necessário à condução da economia e do Estado. Acrescente-se a isso o fato de ter faltado ao proletariado o exercício e a tradição em ações independentes e responsáveis. Sendo assim, muitas vezes ele sente a necessidade dessa ação mais como um fardo do que como libertação. Por fim, o caráter pequeno-burguês, e freqüentemente já burguês, dos hábitos de vida daquelas camadas proletárias que ocupam uma grande parte das posições dirigentes faz com que exatamente a novidade da nova sociedade lhes apareça como estranha e quase hostil.

Todos esses obstáculos teriam um significado bastante inofensivo e seriam facilmente superáveis se a burguesia, cujo problema ideológico em relação à legalidade experimentou uma mudança de função semelhante, não se mostrasse aqui muito mais madura e desenvolvida do que o proletariado (pelo menos enquanto teve de combater o nascente Estado proletário). A burguesia considera ilegal a ordem jurídica do proletariado com a mesma ingenuidade e autoconfiança com que antes considerava como legal a sua própria ordem jurídica; a exigência que fazíamos ao proletariado em luta pelo poder para que visse o Estado da burguesia como mero fato, como simples fator de poder, agora é cumprida instintivamente pela burguesia. Apesar da conquista do poder de Estado pelo proletariado, a luta contra a burguesia ainda permanecerá como uma luta de armas desiguais até o proletariado adquirir exatamente a mesma confiança ingênua na legalidade exclusiva de sua ordem jurídica. Mas esse desenvolvimento é fortemente inibido pelo estado de espírito que os oportunistas incutiram no proletariado ao longo do seu processo de libertação. Tendo-se acostumado a cercar as

instituições do capitalismo com a glória da legalidade, é difícil para ele não comportar-se da mesma forma com resíduos que ainda permanecem por muito tempo. Após a tomada do poder, o proletariado continua intelectualmente preso aos limites que lhe foram traçados pelo desenvolvimento capitalista. Isso se manifesta, por um lado, no fato de ele deixar intactas coisas que teriam de ser incondicionalmente demolidas. Por outro, no fato de ele efetuar esse trabalho de demolição e construção não com a segurança do legítimo soberano, mas com a alternância de hesitação e precipitação de um usurpador que antecipa interiormente, no pensamento, no sentimento e na determinação, a restauração inevitável do capitalismo.

Não tenho em mente aqui somente a sabotagem contra-revolucionária mais ou menos aberta, que serviu à burocracia sindical na socialização durante toda a ditadura soviética na Hungria e cuja meta foi a reprodução do capitalismo tanto quanto possível sem atritos. A tão freqüentemente salientada corrupção dos sovietes também tem nisso uma de suas principais fontes. Em parte na mentalidade de muitos funcionários dos sovietes, que interiormente se preparavam justamente para o retorno do capitalismo "legítimo" e, por isso, já pensavam em como seriam capazes de justificar suas ações. Em parte no fato de muitos dos que participavam de atividades necessariamente "ilegais" (contrabando de mercadorias, propaganda no estrangeiro) não terem sido capazes de compreender intelectualmente e sobretudo moralmente que, do único ponto de vista determinante, do ponto de vista do Estado proletário, sua atividade era uma atividade "legal" como qualquer outra.

Em pessoas de moral vacilante, essa falta de clareza exprimia-se na corrupção aberta. Em muitos revolucionários honestos, no exagero romântico da "ilegalidade" e na busca inútil da possibilidade "ilegal": *não conseguiam sentir a revolução como algo legítimo* e que tinha o direito de criar uma ordem jurídica própria.

No período de ditadura do proletariado, esse sentimento e essa consciência da legitimidade têm de substituir a independência em relação aos direitos burgueses, ou seja, a exigência da primeira fase da revolução. Mas, apesar dessa mudança, esse desenvolvimento, *enquanto desenvolvimento da consciência proletária*, permanece uniforme e retilíneo. Isso se mostra de maneira mais clara na política externa dos Estados proletários, que têm igualmente de conduzir uma luta contra o Estado da burguesia quando confrontados com as estruturas de poder do capitalismo (embora o faça em parte, mas apenas em parte, com outros meios), como no tempo da luta pela tomada de poder no seu próprio Estado. As negociações de paz de Brest-Litowsk já revelaram de maneira brilhante o alto nível e a maturidade da consciência de classe do proletariado russo. Embora tratassem com o imperialismo alemão, os representantes do proletariado russo reconheceram, no entanto, seus irmãos oprimidos em todo o mundo como seus parceiros verdadeiramente legítimos na mesa de negociações. Mesmo tendo avaliado as relações reais de poder com inteligência superior e sobriedade realista, Lênin sempre permitiu que seus emissários falassem ao proletariado mundial e, em primeiro lugar, aos proletários das potências centrais. Sua política externa era menos uma negociação entre Rússia e Alemanha do que um apoio

à revolução proletária, à consciência revolucionária nos países da Europa central. E por maiores que fossem as mudanças sofridas pela política interna e externa do governo soviético, por mais que ela tenha sempre se adaptado às relações reais de poder, o princípio fundamental da legitimidade do seu próprio poder, que foi ao mesmo tempo um princípio de apoio à consciência de classe revolucionária do proletariado mundial, permaneceu um ponto fixo do desenvolvimento. Todo o problema do reconhecimento da Rússia soviética por parte dos Estados burgueses não pode ser considerado, portanto, apenas como uma questão das vantagens para a Rússia, mas como uma questão do reconhecimento pela burguesia da legitimidade da revolução proletária efetuada. O significado desse reconhecimento modifica-se conforme as circunstâncias sob as quais ele é efetuado. No entanto, seu efeito sobre os elementos vacilantes das classes pequeno-burguesas na Rússia, assim como sobre o proletariado mundial, permanece essencialmente o mesmo: a sanção da legitimidade da revolução, da qual aqueles elementos tanto necessitam para aceitarem como legais seus representantes oficiais, ou seja, a República Soviética. Todos os diferentes métodos pela política russa servem a esse objetivo: o esmagamento impiedoso da contra-revolução interna, a conduta corajosa diante das potências vencedoras na guerra, frente às quais a Rússia nunca assumiu a posição dos vencidos (como o fez a Alemanha burguesa), o apoio aberto aos movimentos revolucionários etc. Eles levam ao desfacelamento de parcelas da frente contra-revolucionária interna e fazem-na curvar-se diante da legitimidade da revolução. Ajudam a reforçar a auto-

consciência revolucionária, o conhecimento das próprias forças e a dignidade do proletariado.

Portanto, a maturidade ideológica do proletariado russo torna-se bastante visível exatamente naqueles aspectos considerados pelos oportunistas ocidentais e seus admiradores da Europa central como um sinal de retrocesso do proletariado russo, a saber: o aniquilamento claro e inequívoco da contra-revolução interna e a luta despreocupada, ilegal e "diplomática" pela revolução mundial. O proletariado russo conduziu sua revolução vitoriosamente não porque circunstâncias felizes colocaram o poder em suas mãos (tal como ocorreu com o proletariado alemão em 1918 e com o húngaro na mesma época e em março de 1919), mas porque ganhou força em longas lutas ilegais, compreendeu claramente a essência do Estado capitalista e ajustou suas ações à realidade efetiva, e não a ilusões ideológicas. O proletariado da Europa central e ocidental ainda tem um duro caminho pela frente. Para chegar à consciência de sua vocação histórica e à legitimidade do seu domínio vencendo todas as resistências, ele precisa, antes de tudo, aprender a compreender o caráter meramente tático da legalidade e da ilegalidade e afastar tanto o cretinismo legal quanto o romantismo da ilegalidade.

Julho de 1920.

NOTAS CRÍTICAS SOBRE A *CRÍTICA DA REVOLUÇÃO RUSSA*, DE ROSA LUXEMBURGO[1]

Paul Levi julgou oportuno editar uma brochura que a camarada Rosa Luxemburgo começou a esboçar na prisão de Breslau e que permaneceu como fragmento. A publicação ocorreu em meio aos mais violentos combates contra o Partido Comunista Alemão e a III Internacional; ela é uma etapa dessa luta tanto quanto as revelações do *Vorwärts* e a brochura de Friesland, embora sirva a outros objetivos, mais profundos. A intenção desta vez não é abalar a reputação do Partido Comunista Alemão nem a confiança na política da III Internacional, mas os próprios fundamentos teóricos da organização e da tática bolcheviques. A respeitável autoridade de Rosa Luxemburgo precisa ser posta a serviço dessa causa. Sua obra póstuma deve fornecer a teoria para a liquidação da III Internacional e de suas seções. Por isso, não basta lembrar que Rosa Luxem-

1. Rosa Luxemburgo, *Die russische Revolution*. Verlag: Gesellschaft und Erziehung, 1922.

burgo modificou seus pontos de vista posteriormente. Importa verificar em que medida ela tem razão ou não. Pois, abstratamente, seria bem possível que nos primeiros meses da revolução ela tenha evoluído na direção errada ou que a alteração dos seus pontos de vista, constatada pelas camaradas Warski e Zetkin, signifique uma falsa tendência. Portanto, a discussão tem de se ater, antes de tudo, a esses mesmos pontos de vista – independentemente da atitude posterior de Rosa Luxemburgo em relação às opiniões aqui transcritas. Tanto mais que algumas das controvérsias entre Rosa Luxemburgo e os bolcheviques já são visíveis na brochura de Junius e na crítica que Lênin faz a ela, e até mesmo na crítica que Rosa Luxemburgo publicou em 1904 sobre o livro de Lênin, *Um passo à frente, dois atrás*, na *Neue Zeit*. Tais polêmicas também desempenharam um papel importante na redação do programa dos espartacistas.

1.

O que importa, portanto, é o conteúdo efetivo da brochura. Porém, nesse caso também, o princípio, o método, o fundamento teórico, a avaliação geral sobre o caráter da revolução que condiciona, em última análise, a tomada de posição em relação às questões individuais são mais importantes do que a atitude adotada em relação aos problemas particulares da Revolução Russa. Estes foram, em grande parte, resolvidos com o passar do tempo. O próprio Levi o reconhece no caso da questão agrária. Quanto a isso, portanto, já não é mais necessário polemizar. Vale destacar apenas o ponto metodológico que nos aproxima um passo a mais do problema central dessas observações, ou seja, *da falsa avaliação do caráter da revolução proletária*. Rosa Luxemburgo salienta: "Um governo socialista que tenha alcançado o poder precisa sempre fazer o seguinte: tomar medidas que se coloquem na direção daqueles pré-requisitos fundamentais para uma futura reforma socialista das relações agrárias; além disso, tem de evitar, pelo menos, tudo o que possa eventualmente oferecer obstáculos ao cumprimento dessas medidas" (p. 84). E reprova Lênin e os bolcheviques por não terem cumprido essa tarefa e ainda terem feito justamente o oposto. Se esse ponto de vista se encontrasse isolado, poder-se-ia apelar para o fato de que a camarada Rosa Luxemburgo – como quase todos em 1918 – não estava suficientemente informada sobre os acontecimentos reais na Rússia. Mas se considerarmos essa reprovação no contexto de suas outras perspectivas, perceberemos imediatamente que ela superestima consideravelmente o poder efetivo de que dispunham os bolcheviques para escolher a forma de regulamentação da questão agrária. A revolução agrária era um fato dado, completamente independente da vontade dos bolcheviques e até mesmo do proletariado. Os camponeses teriam repartido a terra de qualquer maneira, com base na manifestação elementar dos seus interesses de classe. E, caso os bolcheviques tivessem resistido, esse movimento elementar os teria varrido do mesmo modo como varreu os mencheviques e os socialistas revolucionários. O modo correto de propor o problema da questão agrária não é indagar se a forma agrária dos bolcheviques era uma medida socialista ou se, pelo menos, se colocava

na direção do socialismo, mas sim se, na situação daquela época, quando o movimento ascendente da revolução se lançava para um momento decisivo, todas as forças elementares da sociedade burguesa em decomposição deviam ser reunidas contra a burguesia que se organizava na contra-revolução (quer fossem "puramente" proletárias ou pequeno-burguesas, quer se movessem na direção do socialismo). Pois era preciso tomar uma posição diante do movimento camponês elementar que se lançava à partilha das terras. E essa tomada de posição só podia ser um claro e inequívoco sim ou não. Era preciso escolher entre colocar-se à frente desse movimento ou derrotá-lo com a força das armas. Em qualquer um dos casos, o responsável pela iniciativa se tornaria prisioneiro da burguesia, que naquele momento se encontrava necessariamente unida, o que de fato ocorreu com os mencheviques e os socialistas revolucionários. Não se podia pensar, *naquele momento*, em "desviar" gradativamente tal movimento "em direção ao socialismo". Isso podia e tinha de ser tentado mais tarde. Não nos cabe analisar aqui em que medida essa tentativa fracassou realmente (cujo dossiê, a meu ver, ainda permanecerá inconcluso por muito tempo; existem "tentativas fracassadas" que, não obstante, trazem frutos em contextos posteriores) nem quais foram as causas do seu fracasso. O que queremos discutir é a decisão dos bolcheviques *no momento da tomada de poder*. Quanto a isso, é preciso constatar que os bolcheviques não podiam escolher entre uma reforma agrária que tendesse ao socialismo e outra que se afastasse dele. Sua única alternativa era *ou mobilizar as energias desencadeadas com o levante camponês para a revolução proletária ou, lançando-se contra os camponeses, isolar o proletariado sem esperança e colaborar para a vitória da contra-revolução.*

Mesmo Rosa Luxemburgo admite isso sem rodeios: "Como medida política, visando à consolidação do governo socialista-proletário, era uma excelente tática. Mas, infelizmente, ela tinha dois lados, e o seu avesso consistia no fato de que a tomada imediata da terra pelos camponeses na maioria das vezes não tinha absolutamente nada em comum com a economia socialista" (p. 82). Apesar disso, quando associa sua crítica da ação *social e econômica* dos bolcheviques justamente à apreciação correta que faz da *tática política* deles, mostra a essência de sua avaliação da Revolução Russa e proletária: *a superestimação* do seu caráter puramente proletário. Ou seja, a superestimação tanto do poder exterior como da clareza e da maturidade interiores que a classe proletária pode possuir e de fato possuiu na primeira fase da revolução. Tal aspecto se mostra simultaneamente como o inverso, isto é, a *subestimação* da importância dos elementos não-proletários na revolução. E isso inclui tanto a subestimação dos elementos não-proletários e *exteriores* à classe como o poder de tais ideologias *no interior* do próprio proletariado. Essa avaliação equivocada das verdadeiras forças motrizes conduz ao ponto mais decisivo da sua interpretação errônea: *a subestimação do papel do partido* na revolução, a subestimação da ação política consciente em oposição à engrenagem elementar que move a necessidade do desenvolvimento econômico.

2.

Fazer disso uma questão de princípios parecerá exagerado para alguns leitores. Para mostrar mais que nossa avaliação é objetivamente correta, temos de retornar às questões particulares da brochura. A posição de Rosa Luxemburgo sobre a questão das nacionalidades na Revolução Russa nos reconduz às discussões críticas do tempo da guerra, à brochura de Junius e à crítica que Lênin lhe fez. A tese, combatida obstinadamente por Lênin (e não apenas por ocasião da brochura de Junius, em que tal tese encontra sua versão mais clara e marcante), é a seguinte[2]: "Na era do imperialismo desenfreado, não pode mais haver guerras nacionais." Pode parecer uma divergência meramente teórica, já que Junius e Lênin estavam completamente de acordo quanto ao caráter imperialista da guerra mundial. E concordavam também quanto ao fato de mesmo aqueles aspectos parciais da guerra que, considerados isoladamente, pareciam guerras nacionais, terem de ser julgados como fenômenos imperialistas, em virtude de sua relação com o complexo geral do imperialismo (como no caso da Sérvia e da atitude correta dos camaradas sérvios). Porém, no plano prático e objetivo, logo se apresentam questões da maior importância. Em primeiro lugar, trata-se de um desenvolvimento em que a guerra nacional torna-se novamente possível, algo que, se não é provável, também não está excluído. O seu surgimento depende do ritmo de transição desde a fase das guer-

2. *Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie*, These 5, Futurus-Verlay, p. 105.

ras imperialistas até a guerra civil. De maneira que é equivocado generalizar o caráter imperialista do presente a ponto de negar a possibilidade das guerras nacionais, pois isso poderia eventualmente levar o político socialista a uma situação em que, por confiança nos princípios, ele agiria de forma reacionária. Em segundo lugar, os levantes das populações coloniais e semicoloniais são necessariamente guerras nacionais às quais os partidos revolucionários têm de dar todo o seu apoio. Uma atitude de indiferença para com elas seria diretamente contra-revolucionária (como a de Serrati em relação a Kemal). Em terceiro, não se deve esquecer que as ideologias nacionalistas permaneceram vivas não apenas nas camadas pequeno-burguesas (cujo comportamento, sob certas circunstâncias, podem ser muito favoráveis à revolução), mas também no próprio proletariado, especialmente no proletariado das nações oprimidas. E sua receptividade ao verdadeiro internacionalismo não pode ser despertada pelos utopistas intelectuais, que agem como se a futura situação socialista já tivesse se concretizado e a questão das nacionalidades não mais existisse. Tal receptividade só pode ser despertada pela *demonstração prática de que o proletariado vitorioso de uma nação oprimida rompeu com as tendências opressoras do imperialismo até as últimas conseqüências, até o direito pleno de autodeterminação, "inclusive o da libertação política"*. Contudo, à palavra de ordem do proletariado dos povos oprimidos deve ser contraposta, como complemento, a palavra de ordem da afinidade, da federação. Mas somente essas duas palavras de ordem *juntas* podem ajudar o proletariado, que ainda não está livre de ser envenenado pelas ideologias nacional-ca-

pitalistas pelo simples fato de sua vitória, a sair da crise ideológica do período de transição. A política dos bolcheviques demonstrou ser a correta nessa questão, apesar dos insucessos de 1918. Pois, mesmo sem a palavra de ordem do pleno direito à autodeterminação, a Rússia soviética teria perdido os Estados fronteiriços e a Ucrania depois de Brest-Litovsk. Sem essa política, porém, não teria reconquistado nem esta última, nem as repúblicas caucasianas etc.

A crítica de Rosa Luxemburgo foi refutada pela própria história. E nós não teríamos nos ocupado tão detalhadamente com essa questão, cuja teoria Lênin já refutou em sua crítica à brochura de Junius (*Contra a corrente*), se não tivéssemos percebido nela a mesma concepção do caráter da revolução proletária, que já analisamos na questão agrária. Também nesse caso, Rosa Luxemburgo não percebe a imposição que o destino faz à revolução proletária, obrigando-a a escolher entre necessidades não "puramente" socialistas. Ignora que é necessário para o partido revolucionário do proletariado mobilizar todas as forças revolucionárias no momento dado e assim levantar claramente e com o maior poder possível o fronte da revolução no instante de medir as forças com a contra-revolução. Contrapõe sempre às exigências diárias princípios de estágios futuros da revolução. Essa atitude constitui o fundamento das explanações até então decisivas dessa brochura: sobre a violência e a democracia, sobre o sistema dos sovietes e o partido. O que importa, portanto, é conhecer esses pontos de vista em sua verdadeira essência.

3.

Nesse escrito, Rosa Luxemburgo junta-se àqueles que condenam decididamente a dissolução da Assembléia Constituinte, a construção do sistema de sovietes, a supressão dos direitos da burguesia, a falta de "liberdade", o recurso ao terror etc. Encontramo-nos, assim, diante da tarefa de revelar quais posições teóricas fundamentais levaram Rosa Luxemburgo – que sempre foi uma divulgadora insuperável, a mestra e dirigente inesquecível do marxismo revolucionário – a uma oposição tão aguda à política revolucionária dos bolcheviques. Já indiquei os principais aspectos da avaliação da situação. Avançaremos agora um passo no escrito de Rosa Luxemburgo, a fim de conhecer o ponto a partir do qual decorrem logicamente essas opiniões.

Trata-se da superestimação do *caráter orgânico* do desenvolvimento histórico. No debate com Bernstein, Rosa expôs de maneira pertinente a inconsistência de uma "transição" pacífica para o socialismo. Demonstrou convincentemente a marcha dialética do desenvolvimento, a intensificação permanente das contradições internas do sistema capitalista; e isso não apenas no plano puramente econômico, mas também quanto à relação entre economia e política. É o que encontramos claramente formulado na seguinte passagem[3]: "As relações de produção da sociedade capitalista aproximam-se cada vez mais da sociedade socialista, suas relações políticas e jurídicas, ao contrário, erguem uma parede cada vez mais alta entre a sociedade capitalista

3. *Soziale Reform oder Revolution?*, Vulkan-Verlag, p. 21.

e a socialista." Isso demonstra a necessidade de uma mudança revolucionária violenta a partir das tendências de desenvolvimento da sociedade. Evidentemente, podemos perceber que aqui se escondem os germes daquela concepção segundo a qual a revolução teria apenas de remover do caminho do desenvolvimento econômico os obstáculos "políticos". Só que as contradições dialéticas da produção capitalista são tão claramente elucidadas, que muito dificilmente – nesse contexto – chega-se a semelhantes conclusões. Rosa Luxemburgo também não contesta a necessidade da violência no caso da Revolução Russa. "O socialismo", diz ela, "tem como pressuposto uma série de medidas de violência, contra a propriedade etc." (p. 110). Do mesmo modo, mais tarde o programa de Spartacus declara a seguinte conclusão: "À violência da contra-revolução burguesa tem de ser contraposta a violência do proletariado."[4]

No entanto, esse reconhecimento do papel da violência se refere somente ao aspecto *negativo*, ao afastamento dos obstáculos, mas de modo algum à construção social. Esta não poder ser "outorgada, introduzida por meio de ucasses". "O sistema da sociedade socialista", diz Rosa Luxemburgo, "deve e pode ser apenas um produto da história, nascido da própria escola da experiência que, como a natureza orgânica da qual em última análise ela é parte, tem o bom hábito de sempre produzir, juntamente com uma necessidade social efetiva, os meios para sua satisfação, e, com a tarefa, simultaneamente a solução."

4. *Bericht über den Gründungsparteitag der K.P.D.*, p. 53.

Não quero deter-me por muito tempo no caráter estranhamente não dialético dessa linha de pensamento na grande dialética que é Rosa Luxemburgo. Basta observar que uma confrontação rígida, uma separação mecânica do "positivo" e do "negativo", da "destruição" e da "construção", contradiz diretamente o fato da revolução. Pois, nas medidas revolucionárias do Estado proletário, particularmente logo após a tomada do poder, não se pode separar o "positivo" do "negativo" nem mesmo conceitualmente, quanto mais na prática. A luta contra a burguesia, o ato de arrebatar às suas mãos os instrumentos de poder, empregados na luta de classes econômica, coincide – especialmente no início da revolução – com os primeiros passos para a organização da economia. É evidente que essas primeiras tentativas têm de ser corrigidas em grande parte posteriormente. Seja como for, as formas posteriores de organização também preservarão, enquanto durar a luta de classes – por muito tempo, portanto –, esse caráter "negativo" de luta, essa tendência à destruição e à repressão. Mesmo que as formas econômicas das revoluções proletárias, futuramente vitoriosas na Europa, sejam muito distintas da Revolução Russa, parece muito improvável que a etapa de "comunismo de guerra" (a que se refere a crítica de Rosa Luxemburgo) venha a ser evitada por completo e sob todos os seus aspectos.

Contudo, ainda mais importante do que o lado histórico da passagem citada acima é o método que nela se manifesta, a saber, uma tendência que talvez pudesse ser designada mais claramente da seguinte maneira: *a transição ideológica para o socialismo*. Sei que Rosa Luxemburgo foi uma das primeiras a chamar a atenção

para o lado contrário, para a transição do capitalismo ao socialismo, marcada por muitas crises e recuos[5]. Nesse escrito também não faltam passagens semelhantes. Se, não obstante, falo de tal tendência, não a entendo, evidentemente, no sentido de um oportunismo qualquer, como se Rosa Luxemburgo tivesse imaginado uma revolução em que o desenvolvimento econômico levaria o proletariado tão longe que, quando ele atingisse uma maturidade ideológica adequada, precisaria simplesmente colher os frutos da árvore desse desenvolvimento e utilizar efetivamente a violência apenas para afastar os obstáculos "políticos". Rosa Luxemburgo conhecia perfeitamente os recuos necessários, as correções e falhas próprias dos períodos revolucionários. Sua tendência à sobrevalorização do elemento orgânico no desenvolvimento mostra-se apenas na convicção – dogmática – de que, "juntamente com uma necessidade social real, são produzidos os meios para sua satisfação, e com a tarefa, simultaneamente a solução".

Essa *sobrevalorização das forças espontâneas e elementares da revolução*, especialmente no que se refere à classe convocada pela história para governar, determina sua posição em relação à Assembléia Constituinte. Ela reprova em Lênin e Trotski uma "concepção esquemática e rígida" (pp. 100-1), porque, a partir da composição da Assembléia Constituinte, eles concluíram que se tratava de um órgão inadequado da revolução proletária. E ela exclama: "É incrível como toda experiência histórica contradiz isso! Ela nos mostra, inversamente, que o fluido vivo do ânimo popular envolve constantemente

5. *Soziale Reform oder Revolution?*, p. 47.

os corpos de representação, penetra-os e orienta-os" (p. 101). E reporta-se, efetivamente, numa passagem anterior (pp. 78-9), às experiências das revoluções inglesas e francesas em relação às mudanças do corpo parlamentar. A constatação dos fatos é perfeitamente correta. Só que Rosa Luxemburgo não enfatiza com clareza suficiente o fato de que essas "mudanças", em sua essência, eram muito semelhantes à difamação da Assembléia Constituinte. Com efeito, as organizações revolucionárias dos elementos, à época, mais progressistas da revolução (os "conselhos de soldados" do exército inglês, as seções de Paris etc.) *sempre removeram violentamente do corpo parlamentar os elementos de entrave*, reformulando esse corpo conforme o padrão da revolução. Semelhantes reformulações *numa revolução burguesa* só podiam ser, no mais da vezes, deslocamentos *no interior* do órgão de luta da classe burguesa, ou seja, do parlamento. Há que se notar, porém, quão poderosa é a intensificação que experimenta essa influência de elementos extraparlamentares (semiproletários) na grande Revolução Francesa em comparação à inglesa. A Revolução Russa de 1917 – passando pelas etapas de 1871 e 1905 – leva *à transformação repentina dessa intensificação quantitativa em qualitativa*. Os sovietes, as organizações dos elementos progressistas mais conscientes da revolução, não se contentaram dessa vez em "purificar" a Assembléia Constituinte de todos os outros partidos que não o dos bolcheviques e dos socialistas revolucionários de esquerda (contra o que, de acordo com suas próprias análises, Rosa Luxemburgo nada teria a objetar). Foram mais longe e tomaram seu lugar. De órgãos proletários (e semiproletários) de controle e promoção da revolu-

ção burguesa, tornaram-se organizações de luta e governo do proletariado vitorioso.

4.

Ora, Rosa Luxemburgo recusa-se decididamente a participar desse "salto". E não apenas porque subestima muito o caráter abrupto, violento e "inorgânico" daquelas transformações passadas das instituições parlamentares, mas também *porque não reconhece os sovietes como forma de luta e governo do período de transição, como forma de luta para conquistar e impor as condições do socialismo*. Encara os sovietes mais como a "superestrutura" de uma época do desenvolvimento social e econômico, em que a transformação no sentido do socialismo, em grande parte, já foi efetuada. "Não faz sentido qualificar o direito de voto como um produto utópico da fantasia, desligado da realidade social e que, exatamente por isso, não é um instrumento sério da ditadura proletária. É um anacronismo, uma antecipação da situação jurídica que tem lugar numa base econômica socialista já sólida, e não no período de transição da ditadura proletária" (p. 106).

Rosa Luxemburgo toca aqui, com a inabalável coerência de pensamento que lhe é própria mesmo nas opiniões equivocadas, numa das questões mais importantes do exame teórico do período de transição. Trata-se do papel atribuído ao Estado (aos sovietes enquanto forma de Estado do proletariado vitorioso) na remodelação econômica e social da sociedade. Estaríamos levando em conta apenas uma situação da sociedade, produzida pelas forças motrizes econômicas (que atuam além da consciência ou, no máximo, se refletem numa "falsa" consciência), a ser protegida pelo Estado proletário, pelo seu direito etc. e sancionada *posteriormente*? Ou seria o caso de uma função *conscientemente determinante*, atribuída a essas formas de organização do proletariado na construção econômica do período de transição? Não há dúvida de que a afirmação de Marx na *Crítica ao programa de Gotha*, segundo a qual "o direito nunca pode estar acima da forma econômica da sociedade" permanece inteiramente válida. Mas isso não significa que *a função social do Estado proletário* e, conseqüentemente, sua posição no sistema geral da sociedade proletária, *seja a mesma que a do Estado burguês na sociedade burguesa*. Numa carta a Konrad Schmidt, Engels[6] define esta última de modo essencialmente negativo. O Estado pode promover um desenvolvimento econômico existente, reagir a ele ou "barrar-lhe determinadas direções e prescrever outras". "É claro, porém," acrescenta, "que, no segundo e no terceiro casos, o poder político do desenvolvimento econômico pode causar grandes danos e gerar um desperdício maciço de energia e matéria." A questão, portanto, é saber se a função econômica e social do Estado proletário é a mesma do Estado burguês. Pode ele, na melhor das hipóteses, apenas acelerar ou entravar um desenvolvimento econômico independente dele (isto é, *completamente primordial em relação a ele*)? É claro que a resposta à objeção de Rosa Luxemburgo aos bolcheviques depende da resposta a essa questão. Se a resposta é sim, então Rosa Luxemburgo

6. MEW 37, p. 491.

tem razão: o Estado proletário (o sistema dos sovietes) pode surgir apenas como "superestrutura" ideológica *após e em conseqüência* da transformação socioeconômica *já* ocorrida.

Contudo, a situação modifica-se totalmente se considerarmos que a função do Estado proletário é estabelecer os fundamentos da organização socialista e, portanto, consciente, da economia. Ninguém acredita (e muito menos o Partido Comunista Russo) que se possa afinal simplesmente "decretar" o socialismo. Os fundamentos do modo de produção capitalista e com eles a "necessidade de leis naturais" que se impõe inevitavelmente não são de modo algum eliminados quando o proletariado toma o poder ou quando impõe às instituições uma socialização dos meios de produção, mesmo que bastante ampla. Mas a sua erradicação e substituição pelo modo de economia socialista, conscientemente organizado, não deve ser concebida simplesmente como um processo lento e complicado, mas, antes, como uma luta obstinada e conduzida conscientemente. É preciso lutar para *tomar* aos poucos o terreno dessa "necessidade". Toda sobrevalorização da maturidade das circunstâncias, do poder do proletariado, toda subestimação do poder das forças opostas é paga amargamente sob a forma de crises, recuos, de desenvolvimentos econômicos que nos levam inevitavelmente de volta ao ponto de partida. No entanto, a observação de que o poder do proletariado e a possibilidade de controlar conscientemente a ordem econômica são freqüentemente muito limitados não deveria nos levar a concluir que a "economia" do socialismo irá prevalecer por si mesma ou pelas "leis cegas" de suas forças motrizes, como no capitalismo.

Interpretando uma carta a Kautsky, de 22 de setembro de 1891, Lênin[7] diz: "Engels não considera absolutamente que a 'economica' removeria imediatamente por si mesma todas as dificuldades do caminho [...] A adaptação da política à economia ocorrerá infalivelmente, mas não de uma só vez nem de maneira simples, fácil e imediata." O controle consciente e organizado da ordem econômica só pode ser efetuado conscientemente, e o órgão de sua efetuação é justamente o Estado proletariado, o sistema dos sovietes. Portanto, os sovietes são, de fato, "uma antecipação da situação jurídica" de uma fase posterior da divisão de classes, mas não significam uma utopia vazia e suspensa no ar; pelo contrário, são *o único meio apropriado para um dia dar vida a essa situação antecipada*. Pois o socialismo jamais seria alcançado "por si mesmo", como resultado de um desenvolvimento econômico natural. De fato, as leis naturais do capitalismo levam inevitavelmente à sua última crise, mas no fim do *seu* caminho se encontraria a aniquilação de toda civilização, uma nova barbárie.

É exatamente esta a diferença mais profunda entre as revoluções burguesas e proletárias. A essência brilhantemente arrebatadora das revoluções burguesas baseia-se no fato de que, numa sociedade cuja estrutura absolutista e feudal *está profundamente minada pelo capitalismo já fortemente desenvolvido*, elas *tiram as conseqüências políticas, estatais e jurídicas, entre outras, de um desenvolvimento socioeconômico já amplamente executado*. Porém, o elemento efetivamente revolucionário é a transformação econômica da ordem de produção feudal em or-

7. Lenin-Zinoviev, *Gegen den Strom*, p. 409.

dem de produção capitalista, de modo que, do ponto de vista teórico, seria plenamente concebível a realização *desse* desenvolvimento *sem revolução burguesa*, sem transformação política por parte da burguesia revolucionária, e aquilo que não foi eliminado da superestrutura feudal e absolutista mediante as "revoluções vindas de cima", esgota-se "por si mesmo" na época do capitalismo já desenvolvido. (O desenvolvimento alemão corresponde em parte a esse esquema.)

Certamente, uma revolução proletária também seria inconcebível se seus pressupostos e precondições econômicas já não tivessem sido produzidos no seio da sociedade capitalista pelo desenvolvimento da produção capitalista. A enorme diferença entre os dois tipos de desenvolvimento consiste, porém, no fato de que *o capitalismo desenvolveu-se como modo econômico já no interior do feudalismo, exaurindo-o*. Em contrapartida, seria uma fantástica utopia imaginar que no interior do capitalismo pudesse surgir algo que tendesse ao socialismo e diferisse, de um lado, dos *pressupostos econômicos objetivos de sua possibilidade* (que só após e em conseqüência da derrocada do capitalismo poderiam ser *convertidos* em elementos reais do modo de produção socialista), e, de outro, do desenvolvimento do proletariado como classe. Que se pense no desenvolvimento sofrido pela manufatura e pelo sistema capitalista de arrendamento ainda durante a existência da ordem social feudal. Para ambos, bastava remover as barreiras jurídicas ao seu livre desenvolvimento. Já a concentração do capital em cartéis, trustes etc. constitui, ao contrário, um pressuposto incontornável da transformação do modo de produção capitalista em socialista.

No entanto, mesmo a concentração capitalista mais desenvolvida permanecerá qualitativamente distinta, inclusive em termos econômicos, de uma organização socialista e não permitirá transformar-se "por si mesma" em socialista nem converter-se "legalmente" em socialista, no quadro da sociedade capitalista. O fracasso tragicômico de todas as "tentativas de socialização" na Alemanha e na Áustria é uma prova bastante clara dessa última afirmação.

O fato de que após a derrocada do capitalismo se ponha em marcha *um complexo e doloroso processo* nessa direção não contradiz essas oposições. Pelo contrário, a partir da constatação de que o socialismo só pode ser realizado como *transformação consciente da totalidade da sociedade*, seria um modo de pensar totalmente antidialético e anti-histórico exigir que o socialismo ocorra de um único golpe e não como o resultado de um processo. Esse processo, porém, é *qualitativamente* diverso da transformação da sociedade feudal em burguesa. E é justamente essa diversidade qualitativa que se exprime nas funções qualitativamente distintas atribuídas ao Estado na revolução – que por isso, como diz Engels, "já não é mais Estado no sentido próprio". Tal diversidade se exprime de modo ainda mais claro na relação qualitativamente distinta da política com a economia. Já a consciência acerca do Estado na revolução proletária, em oposição ao seu travestimento ideológico nas revoluções burguesas, isto é, a consciência *preventiva* e revolucionária do proletariado em oposição ao necessário conhecimento *post festum* da burguesia, apontam cruamente para essa oposição. Rosa Luxemburgo ignora esse fato em sua crítica à substituição da Assem-

bléia Constituinte pelos sovietes: *ela pensa a revolução proletária sob a forma estrutural das revoluções burguesas.*

5.

A nítida confrontação entre a avaliação "orgânica" e a dialético-revolucionária da situação pode nos levar a um maior aprofundamento do pensamento de Rosa Luxemburgo, mais exatamente, ao problema do papel do partido na revolução. Por conseguinte, pode nos levar também à tomada de posição diante da concepção bolchevique de partido e de suas conseqüências táticas e organizativas.

A oposição entre Lênin e Luxemburgo remonta a um passado relativamente distante. É sabido que, na época das primeiras polêmicas sobre a organização entre mencheviques e bolcheviques, Rosa Luxemburgo tomou posição contra os últimos. Sua divergência com eles não era tático-política, mas puramente organizacional. Em quase todas as questões de tática (greve de massa, avaliação da revolução de 1905, imperialismo, combate à guerra mundial vindoura etc.), Rosa Luxemburgo e os bolcheviques sempre tomaram caminhos comuns. Tanto que, em Stuttgart, ela foi representante dos bolcheviques justamente na questão da resolução decisiva sobre a guerra. Não obstante, essa oposição é muito menos episódica do que poderia parecer em vista de tantos acordos táticos e políticos; embora, por outro lado, ela não nos permita concluir uma divergência estrita de caminhos. Lênin e Rosa Luxemburgo concordavam politicamente e por princípio que o oportunismo devia ser combatido. O conflito entre eles consistia, portanto, em saber se a luta contra ele é uma luta *intelectual no interior* do partido revolucionário do proletariado ou se essa luta deve ser decidida no campo da *organização.* Rosa Luxemburgo se opõe a essa última concepção. Em primeiro lugar, porque vê um exagero no papel central atribuído pelos bolcheviques às questões de organização como garantias do espírito revolucionário no movimento operário. Em sua opinião, ao contrário, o verdadeiro princípio revolucionário deve ser buscado exclusivamente na espontaneidade elementar das massas. Em relação a elas, as organizações partidárias centralizadas têm sempre uma função conservadora e de entrave. Acredita[8] que, no caso de uma centralização efetivamente implementada, apenas se intensificaria a "cisão entre as massas tempestuosas e a socialdemocracia hesitante". Em segundo lugar, porque considera a própria forma de organização como algo que "se desenvolve" e não como algo que "é feito". "No movimento da socialdemocracia, a organização também é [...] um produto histórico da luta de classes, ao qual a socialdemocracia *apenas acrescenta a consciência política.*"[9] E essa concepção é sustentada, por sua vez, por sua *concepção geral sobre o decurso previsível do movimento revolucionário,* e com cujas conseqüências práticas já deparamos na crítica à reforma agrária bolchevique e à palavra de ordem do direito de autodeterminação. Ela diz[10]: "A afirmação de que a socialdemocracia é uma representante de classe do proletário e, ao mesmo tem-

8. *Neue Zeit* XXII, vol. II, p. 491.
9. *Ibid.*, p. 486 (grifado por mim).
10. *Ibid.*, pp. 533-4.

po, a representante de todos os interesses progressistas da sociedade e de todas as vítimas oprimidas da ordem social burguesa, não deve ser interpretada simplesmente no sentido de que no programa da socialdemocracia estão resumidos idealmente todos esses interesses. Essa afirmação torna-se verdadeira sob a forma do processo histórico de desenvolvimento, por força do qual a socialdemocracia, também como *partido político*, torna-se pouco a pouco o refúgio dos mais diversos elementos insatisfeitos e, portanto, o partido do povo contra uma minoria insignificante da burguesia dominante." Por isso, é evidente que, do ponto de vista de Rosa Luxemburgo, as frentes da revolução e da contra-revolução surjam gradualmente (antes ainda da própria revolução tornar-se atual), de "maneira orgânica", e que *o partido se torne o ponto organizacional da unificação de todas as camadas mobilizadas contra a burguesia pelo curso do desenvolvimento*. É importante apenas que a idéia de luta de classes não seja mitigada nem se torne uma idéia pequeno-burguesa. Quanto a isso, a centralização organizacional pode e deve ajudar. Mas apenas no sentido de que é "simplesmente um meio externo de poder para a maioria proletária revolucionária do partido exercer uma influência determinante"[11].

Rosa Luxemburgo parte, por um lado, da premissa de que a classe operária entrará na revolução como um grupo coeso, uniformemente revolucionário, sem ser contaminado pelas ilusões democráticas da sociedade burguesa ou desviado para um falso caminho[12]; por

11. *Ibid.*, p. 534.
12. *Massenstreik*, 2ª ed., p. 51.

outro, parece supor que aquelas camadas pequeno-burguesas da sociedade burguesa, ameaçadas mortalmente em sua existência social pelo agravamento revolucionário da situação econômica, irão se unir partidária e organizacionalmente ao proletariado em luta. Se essa suposição estiver correta, segue-se então, de modo esclarecedor, a recusa da concepção bolchevique de partido. O fundamento político dessa concepção é exatamente o reconhecimento de que o proletariado há de conduzir a revolução *em aliança*, com outras camadas em luta contra burguesia, mas não como parte da mesma organização. Nesse processo, será necessário *entrar em conflito com certas camadas proletárias* que lutam ao lado da burguesia contra o proletariado revolucionário. Não devemos esquecer que a causa da primeira ruptura com os mencheviques foi não apenas a questão do estatuto da organização, mas também o problema da aliança com a burguesia "progressista" (o que na prática também significou, entre outras coisas, o abandono do movimento camponês revolucionário) e da coalizão com ela, a fim de levar a cabo e garantir a revolução burguesa.

Em todas as questões táticas e políticas, Rosa Luxemburgo apoiou os bolcheviques contra seus adversários oportunistas; sempre foi não apenas a mais perspicaz e diligente, mas também a mais profunda e radical a desmascarar todo e qualquer oportunismo. Apesar disso, vemos claramente por que ela *devia seguir outro caminho na avaliação do perigo do oportunismo e, por conseguinte, quanto ao método de combatê-lo*. Com efeito, a luta contra o oportunismo é concebida exclusivamente como luta intelectual *no interior* do partido, tendo assim, evi-

dentemente, de ser conduzida de tal maneira que todo o peso incida no convencimento dos partidários do oportunismo, na obtenção de uma maioria *no interior* do partido. É óbvio que, dessa maneira, a luta contra o oportunismo se decompõe *numa série de combates isolados*, em que o aliado de ontem pode ser o inimigo de hoje, e vice-versa. A luta *contra o oportunismo como tendência* não pode cristalizar-se *dessa maneira*: o terreno das "lutas intelectuais" modifica-se a cada questão e com ele modifica-se a composição dos grupos rivais (Kautsky na luta contra Bernstein e na polêmica sobre a greve de massas; Pannekoek nesta e na polêmica em torno da questão da acumulação; a atitude de Lensch nesta questão e na guerra etc.). Por certo, esse andamento desorganizado não era capaz de impedir completamente o surgimento de uma direita, de um centro e de uma esquerda, mesmo nos partidos não-russos. Mas o caráter meramente ocasional dessas coligações impedia que essas oposições se distinguissem em termos intelectuais e organizacionais (portanto partidários), conduzindo necessariamente a agrupamentos totalmente falsos, que, no entanto, uma vez consolidados na organização, tornaram-se importantes obstáculos ao trabalho de esclarecimento no interior da classe operária (Ströbel no grupo "Internacional"; o "Pacifismo" como elemento de separação da direita; Bernstein no Partido Socialista Independente; Serrati em Zimmerwald; Klara Zetkin na Conferência Internacional das Mulheres). Esses perigos ainda se intensificaram visto que – como na Europa central e ocidental o aparato partidário na maioria das vezes se encontrava nas mãos da direita ou do centro – a luta não organizada, meramente intelectual, contra o

oportunismo se transformou muito facilmente e com freqüência em luta contra a forma partidária em geral (Pannekoek, Rühle etc.).

Esses perigos, com certeza, não eram claramente visíveis na época e imediatamente após os primeiros debates entre Lênin e Luxemburgo, pelo menos não para aqueles que não estavam em condição de avaliar criticamente a experiência da primeira Revolução Russa. Embora Rosa Luxemburgo tenha sido uma das melhores conhecedoras da situação russa, ela acabou adotando como essencial o ponto de vista da esquerda não-russa, recrutada principalmente entre a camada radical do movimento operário que não dispunha de qualquer experiência revolucionária prática. O fato de ela ter agido dessa forma só pode ser compreendido a partir de sua *visão "orgânica" do conjunto.* Após essas explicações, terá ficado evidente por que em suas – comumente magistrais – análises dos movimentos de greve em massa na primeira Revolução Russa ela não fala de modo algum do papel dos mencheviques nos movimentos políticos daquele ano. Todavia, sempre viu com clareza e combateu energicamente os perigos políticos e táticos de toda atitude oportunista. Era da opinião, porém, de que essas oscilações para a direita devem ser e são resolvidas – de certo modo espontaneamente – pelo desenvolvimento "orgânico" do movimento operário. Por isso, encerra seu artigo de combate a Lênin com as seguinte palavras[13]: "Sejamos francos: os tropeços cometidos por um movimento operário efetivamente revolucionário são, do ponto de vista histórico, incomen-

13. *Loc. cit.*, p. 535.

suravelmente mais fecundos e valiosos do que a infalibilidade do melhor 'Comitê Central'."

6.

Com a eclosão da guerra mundial, com a atualidade da guerra civil, essa questão, que então era "teórica", tornou-se uma questão prática candente. *O problema da organização torna-se um problema tático-político.* O problema do menchevismo converte-se na questão sobre o destino da revolução proletária. A vitória sem resistências da burguesia imperialista sobre o conjunto da II Internacional nas questões de mobilização de 1914 e a possibilidade de ampliar e consolidar sua vitória durante a guerra mundial dificilmente poderiam ser compreendidas e avaliadas como "acidente" ou como mera conseqüência da "traição" etc. Se o movimento operário revolucionário quisesse se recuperar dessa derrota e mesmo utilizá-la como apoio para futuros combates vitoriosos, *seria imprescindível então compreender esse fracasso, essa "traição" no contexto da história do movimento operário; seria preciso entender o social-chauvinismo, o pacifismo etc. como a extensão lógica do oportunismo enquanto orientação.*

Esse conhecimento é uma das principais conquistas permanentes da atividade de Lênin durante a guerra mundial. E sua crítica à brochura de Junius começa exatamente nesse ponto, na falta de uma discussão do oportunismo como orientação. Certamente, a brochura de Junius e, antes dela, a "Internacional" estavam cheias de *polêmicas teoricamente corretas* contra a direita traidora e o centro vacilante do movimento operário

alemão. Mas essa polêmica permaneceu no âmbito da teoria e da propaganda, e não no da organização, porque era sempre animada pela crença de que se tratava simplesmente da "diversidade de opiniões" *no interior* do partido revolucionário do proletariado. A exigência organizacional das diretrizes anexas à brochura de Junius é, na verdade, a fundação de uma nova Internacional (Teses 10-12). Mas essa exigência fica suspensa no ar, pois faltam os caminhos intelectuais e, portanto, organizacionais, para sua efetuação.

A essa altura, o problema da organização se transforma num problema político de todo o proletariado revolucionário. O fracasso de todos os partidos operários diante da guerra mundial precisa ser compreendido como um fato da história mundial, portanto, como conseqüência inevitável da história do movimento operário até então. *Dois são os fatos que precisam ser tomados como pontos de partida para a avaliação da situação e da tarefa do partido operário revolucionário:* o de que uma parcela influente da liderança dos partidos operários se coloca abertamente e quase sem exceção ao lado da burguesia, sendo que uma outra parte encontra-se em aliança secreta e inconfessa com ela; *e o de que é possível a ambas manter no plano intelectual e organizacional sob seu controle as parcelas determinantes do proletariado.* É preciso reconhecer claramente que, nas duas frentes da guerra civil que se formam gradualmente, o proletariado entrará na luta, num primeiro momento, dividido e interiormente cindido. Essa cisão não pode ser eliminada por meio de discussões. É uma esperança vã contar com a possibilidade de "convencer" aos poucos essas camadas dirigentes a respeito da exatidão dos pontos de vista revolucionários; portanto, não é seguro acreditar que

o movimento operário poderá produzir sua uniformidade – revolucionária – "organicamente", de "dentro" para fora. Surge então um problema: como arrancar dessa liderança aquela grande massa do proletariado, que é *instintivamente* revolucionária, mas *nunca* chegou a uma *clara consciência*? Não há dúvida de que é justamente o caráter "orgânico" e teórico da discussão que permite aos mencheviques esconder do proletariado, da maneira mais duradoura e cômoda, o fato de que na hora decisiva ele está do lado da burguesia. Apesar da situação geral de agravamento revolucionário incessante e objetivo, não se pode pensar na guerra civil enquanto aquela parcela do proletariado, que se insurge espontaneamente contra essa atitude dos seus dirigentes e aspira à direção da revolução, não se *reunir numa organização*, e enquanto os partidos e os grupos efetivamente revolucionários assim surgidos não conseguirem conquistar, pelas suas *ações*, a confiança das grandes massas e arrancá-las da liderança dos oportunistas (para tanto, são indispensáveis as *próprias organizações partidárias revolucionárias*).

A situação mundial é, objetivamente, de agravamento revolucionário incessante. Em seu clássico livro *A acumulação de capital*, que o movimento proletário, para prejuízo próprio, ainda não soube apreciar e avaliar com atenção suficiente, Rosa Luxemburgo lançou o fundamento teórico para o conhecimento da essência – objetivamente – revolucionária dessa situação. Ao expor o desenvolvimento do capitalismo como a decomposição daquelas camadas que não são nem capitalistas, nem operárias, ela *apresenta a teoria socioeconômica da tática revolucionária dos bolcheviques diante das camadas não-proletárias dos trabalhadores*. Além disso, mostra que, com a

aproximação do desenvolvimento àquele ponto em que o capitalismo se completa, esse processo de decomposição tem de assumir formas cada vez mais veementes. Camadas cada vez mais amplas desprendem-se da estrutura – aparentemente – sólida da sociedade burguesa, levam confusão às fileiras da burguesia, desencadeiam movimentos que, por si próprios, não tendem ao socialismo, mas que pela força do seu impacto podem acelerar em muito a precondição do socialismo: a derrocada da burguesia.

Nessa situação que decompõe cada vez mais fortemente a sociedade burguesa e impele o proletariado – quer ele queira ou não – à revolução, *os mencheviques passaram, aberta ou secretamente, para o campo da burguesia*. Encontram-se no fronte inimigo, contra o proletariado revolucionário e outras camadas instintivamente em sublevação (e talvez contra alguns povos). Porém, reconhecer esse fato significa perceber *o fracasso da concepção de Rosa Luxemburgo acerca da marcha da revolução*, na qual ela baseou coerentemente sua oposição à forma de organização dos bolcheviques. Contudo, em sua crítica à Revolução Russa, não tirou as conclusões necessárias dessa percepção cujo fundamento econômico mais profundo ela própria estabeleceu em *A acumulação do capital* e de cuja formulação precisa estava a apenas um passo em certas passagens da brochura de Junius (como Lênin também destacou). Mesmo no ano de 1918 e após as experiências do primeiro período revolucionário na Rússia, ela parece ter adotado ainda a antiga postura em relação ao problema do menchevismo.

7.

Isso explica sua defesa do "direito de liberdade" contra os bolcheviques: "Liberdade", diz ela, "é sempre a liberdade dos que pensam diferente" (109), ou seja: liberdade para as outras "correntes" do movimento operário, para os mencheviques e socialistas revolucionários. É claro que Rosa Luxemburgo nunca aborda a defesa banal de uma democracia "em geral". Também nesse ponto, sua tomada de posição é antes de tudo apenas o resultado lógico de sua avaliação equivocada do agrupamento de forças no estado atual da revolução. Pois a tomada de posição de um revolucionário a respeito dos chamados problemas de liberdade no período da ditadura do proletariado depende, em última análise, exclusivamente do seguinte: *deve-se considerar os mencheviques como inimigos da revolução ou como uma "corrente" de revolucionários* que tem uma "opinião diferente" sobre questões particulares de tática, organização etc.?

Tudo o que Rosa Luxemburgo diz sobre necessidade de crítica, controle público etc. é subscrito por todo bolchevique, sobretudo por Lênin – como a própria Rosa Luxemburgo destacou. Depende apenas de como tudo isso se realiza, *como a "liberdade"* (e tudo o que ela implica) *consegue manter uma função revolucionária e não contra-revolucionária*. Otto Bauer, um dos adversários mais perspicazes dos bolcheviques, reconheceu esse problema com bastante clareza. Ele combate a essência "não-democrática" da instituição do Estado bolchevique não apenas com razões abstratas de direito natural ao modo de Kautsky, e sim com a justificativa de que o sistema soviético impede o "real" agrupamento das classes na Rússia, impede ainda a afirmação dos camponeses e os coloca a reboque da política do proletariado. E com isso depõe – contra a sua vontade – a favor do caráter revolucionário da "repressão bolchevique da liberdade".

O exagero do caráter orgânico do desenvolvimento revolucionário impele Rosa Luxemburgo às mais flagrantes contradições. Assim como o programa espartacista constituiu o fundamento teórico do bizantinismo centrista sobre a diferença entre "terror" e "violência", da negação daquele e afirmação deste, nessa brochura de Rosa Luxemburgo também já está formulada a palavra de ordem do Partido Comunista Operário holandês sobre a oposição entre ditadura do partido e ditadura do proletariado (115). É claro que mesmo quando duas pessoas fazem a mesma coisa (e especialmente quando dizem a mesma coisa) há diferenças. Contudo, também nesse caso Rosa Luxemburgo aproxima-se perigosamente – justamente porque se distancia do conhecimento da estrutura real das forças em luta – da exaltação das expectativas utópicas e da antecipação de fases futuras do desenvolvimento. Essas palavras de ordem acabaram tendo como destino a utopia, um destino do qual a ação prática e infelizmente breve de Rosa Luxemburgo na revolução por sorte preservou-a.

A contradição dialética do movimento socialdemocrata – diz Rosa Luxemburgo em seu artigo contra Lênin[14] – consiste justamente no fato de que, "pela primeira vez na história, as próprias massas populares, e contra todas as classes dominantes, impõem sua von-

14. *Loc. cit.*, p. 534 (grifado por mim).

tade, mas essa vontade só pode ser satisfeita *além* dos limites da sociedade atual e acima dela. Por outro lado, no entanto, somente na luta cotidiana contra ordem a existente, portanto somente *no âmbito* dessa ordem, podem as massas desenvolver sua vontade. O vínculo das grandes massas populares com um objetivo que ultrapasse toda a ordem existente, da luta cotidiana com a transformação revolucionária, tal é a *contradição dialética* do movimento socialdemocrata [...]". Mas essa contradição dialética não é de modo algum atenuada no período da ditadura do proletariado: ocorre apenas que os seus membros, o quadro presente da ação e o objetivo que existe "além" dela se modificam em sua respectiva matéria. E justamente o problema da liberdade e da democracia, que parecia simples enquanto a luta era travada no âmbito da sociedade burguesa, já que todo palmo de terreno livre conquistado era um terreno *conquistado pela burguesia*, agora se intensifica *dialeticamente*. Mesmo a conquista efetiva de "liberdade" sob a burguesia não corre de maneira linear, embora a tática do proletariado de fixar um objetivo seja linearmente ascendente. Agora, essa atitude também tem de modificar-se. Lênin diz o seguinte sobre a democracia capitalista[15]: "O desenvolvimento não leva de uma maneira simples, direta e tranqüila a uma democratização cada vez mais ampla." E nem pode levar a isso, porque, em conseqüência da crise econômica, a essência social do período revolucionário consiste justamente no fato de as estratificações de classe se modificarem de maneira constante, abrupta e violenta, tanto

15. *Staat und Revolution*, p. 79.

no capitalismo em dissolução como na sociedade proletária que luta para nascer. Isso também explica por que *um reagrupamento constante das energias revolucionárias constitui uma questão vital para a revolução*. Não há dúvida de que a situação geral da economia mundial deve, cedo ou tarde, impelir o proletariado a uma revolução em escala mundial, e que essa revolução deve ser a primeira a ter condições de implementar efetivamente medidas econômicas no sentido do socialismo. No interesse do desenvolvimento da revolução, é importante que *o proletariado use todos os recursos para conservar o poder de Estado sob seu controle em quaisquer circunstâncias*. O proletariado vitorioso não deve estabelecer antecipadamente sua política, de maneira dogmática, nem no plano econômico, nem no ideológico. Assim como tem de manobrar livremente sua política econômica (socialização, concessões etc.), conforme a estratificação das classes, a possibilidade e a necessidade de conquistar certas camadas dos trabalhadores para a ditadura, ou pelo menos neutralizá-las, não podem ser rígidas na questão da liberdade. No período da ditadura, o tipo e a medida da "liberdade" dependerão do estado da luta de classes, do poder do inimigo, da intensidade da ameaça à ditadura, das reivindicações das camadas a conquistar, da maturidade daquelas classes aliadas ao proletariado e influenciadas por ele etc. A liberdade não pode (assim como, por exemplo, a socialização) representar um valor em si. *É ela que tem de estar a serviço da dominação do proletariado, e não o contrário*. Só um partido revolucionário como o dos bolcheviques é capaz de executar essa modificação freqüentemente repentina; só ele tem flexibilidade, capacidade de manobra e imparcialidade suficientes para avaliar as for-

ças realmente atuantes, a fim de avançar, passando por Brest-Litovsk, pelo comunismo de guerra daquela que foi a mais selvagem guerra civil, em direção a uma nova política econômica e, a partir dela (modificando novamente a situação de poder), a um novo agrupamento de forças, mantendo sempre intacto o essencial, ou seja, o domínio do proletariado.

Mas nesse fluxo de fenômenos restou um pólo fixo: a posição contra-revolucionária das outras "correntes do movimento operário". De Kornilov a Kronstadt estende-se uma linha reta. A crítica dessas correntes à ditadura não é, portanto, uma autocrítica do proletariado – cuja possibilidade tem de ser assegurada institucionalmente mesmo durante a ditadura –, mas uma tendência de desagregação a serviço da burguesia. A elas se referem, com razão, as palavras de Engels numa carta a Bebel[16]: "Enquanto o proletariado *utilizar* o Estado, fá-lo não em vista da liberdade, mas da repressão do seu adversário." Se, no curso da Revolução Alemã, Rosa Luxemburgo modificou as opiniões aqui analisadas, isso se deve seguramente ao fato de que, nos poucos meses que lhe foram concedidos de convivência mais intensa e determinante com a revolução então atual, ela se convenceu do equívoco de suas concepções antigas sobre a revolução, principalmente do equívoco de sua opinião sobre o papel do oportunismo, sobre a forma de combatê-lo e, por isso, sobre a estrutura e a função do próprio partido revolucionário.

Janeiro de 1922.

16. *Ibid.*, p. 57; MEW 19, p. 7.

OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE A QUESTÃO DA ORGANIZAÇÃO

> Não se pode separar mecanicamente as questões políticas das questões de organização.
>
> LÊNIN: *Discurso de encerramento no XI Congresso do Partido Comunista Russo*

1.

Os problemas de organização, embora tenham permanecido durante algum tempo – quando, por exemplo, foram discutidas as condições de adesão – no primeiro plano das lutas ideológicas, pertencem a uma das questões menos elaboradas teoricamente. A concepção do partido comunista, atacada e difamada por todos os oportunistas, é compreendida instintivamente e adotada pelos melhores operários revolucionários, embora muitas vezes ainda seja tratada como uma simples questão *técnica*, e não como uma das questões *intelectuais* mais importantes da revolução. Não porque falte conteúdo material para tal aprofundamento teórico da questão da organização. As teses do II e do III Congresso, as lutas em torno da orientação no Partido Russo, as experiências práticas dos últimos anos oferecem um material abundante. Mas é como se o interesse teórico dos partidos comunistas (à exceção sempre do Partido Russo) estivesse tão absorvido pelos problemas da si-

tuação econômica e política mundial, por suas conseqüências táticas e por sua fundamentação teórica, que não tivesse mais energia para ancorar a questão da organização na teoria comunista. Se, nesse âmbito, muito do que ocorre é correto, o mérito é mais de um instinto revolucionário correto do que de uma clara posição teórica. Por outro lado, muitas atitudes taticamente equivocadas, como nos debates sobre a frente única, decorrem de uma compreensão incorreta das questões de organização.

Essa "inconsciência" acerca das questões de organização é certamente um sinal da imaturidade do movimento. Afinal, a maturidade ou imaturidade só podem ser medidas propriamente quando a compreensão ou a atitude a respeito do que pode ser feito existe para a consciência da classe em ação e seu partido dirigente sob uma forma abstrata imediata ou concreta mediata. Isto é, enquanto o objetivo a atingir estiver fora do alcance, os observadores mais perspicazes poderão ver claramente, até certo grau, o próprio objetivo, sua essência e sua necessidade social. Mas serão incapazes de tomar consciência dos passos concretos que poderiam conduzir ao objetivo, dos meios concretos que poderiam ser adquiridos a partir do seu conhecimento – eventualmente – correto. Com efeito, até os utopistas conseguem ver corretamente a situação que constitui o ponto de partida. O que os torna meros utopistas é a sua capacidade de vê-la apenas como fato ou, no máximo, como um problema que demanda solução. No entanto, não conseguem perceber que exatamente no próprio problema estão dados tanto a solução como o caminho para a solução. Assim, "vêem na miséria apenas a miséria, sem atentar para o aspecto revolucionário subversivo que irá enterrar a velha sociedade"[1]. A oposição aqui realçada entre ciência doutrinária e revolucionária vai além do caso analisado por Marx, estendendo-se a uma típica oposição no desenvolvimento da consciência da classe revolucionária. Como o proletariado avançou no caminho em direção à revolução, a miséria perdeu o seu caráter de simples dado, passando a ser incluída na dialética viva da ação. Mas, em seu lugar, surgem outros conteúdos – conforme o estágio em que se encontre o desenvolvimento da classe –, em relação aos quais o comportamento da teoria proletária demonstra uma *estrutura* muito semelhante àquela que foi analisada por Marx. Pois seria uma ilusão utópica acreditar que o utopismo já teria sido superado pelo movimento operário revolucionário por meio da superação intelectual de sua primeira e primitiva forma de manifestação, levada a cabo por Marx. Essa questão, que em última análise é a questão da relação dialética entre "objetivo final" e "movimento", entre teoria e práxis, repete-se sob forma cada vez mais desenvolvida, embora com conteúdo sempre trocado, em cada estágio decisivo do desenvolvimento revolucionário. Pois uma tarefa se torna visível em sua possibilidade abstrata muito antes das formas concretas de sua realização. E o acerto ou o erro da formulação do problema só se torna realmente discutível quando esse segundo estágio é alcançado, quando aquela totalidade concreta é reconhecível e o meio e o caminho para sua efetivação po-

1. *Elend der Philosophie*, MEW 4, p. 143.

dem ser determinados. Foi assim que a greve geral nos primeiros debates da II Internacional se tornou uma utopia puramente abstrata, alcançando os contornos de uma forma concreta somente com a primeira Revolução Russa, com a greve geral na Bélgica etc. De maneira que foram necessários anos de intensa luta revolucionária, antes que o conselho operário perdesse o seu caráter utópico e mitológico de panacéia para todas as questões da revolução e passasse a ser visto pelo proletariado não-russo como aquilo que realmente é. (Com isso não quero afirmar, de modo algum, que esse processo de esclarecimento já esteja concluído; chego a ter muitas dúvidas quanto a isso, mas, como o conselho operário foi mencionado aqui apenas como exemplo, não entrarei em maiores detalhes.)

As questões de organização foram justamente as que permaneceram por mais tempo nesse lusco-fusco utópico. Isso não aconteceu por acaso. O desenvolvimento dos grandes partidos operários efetuou-se, na maioria da vezes, em épocas em que a revolução era considerada apenas como uma questão que determinava imediatamente o conjunto das ações da vida cotidiana. Não parecia, portanto, necessário esclarecer em termos teoricamente concretos a essência e o curso provável da revolução, a fim de inferir o modo como a parte consciente do proletariado tinha de agir conscientemente. Porém, a questão da organização só pode ser desenvolvida organicamente a partir da própria teoria da revolução. Somente quando a revolução entrou na ordem do dia, a questão da organização *revolucionária* precipitou-se com necessidade imperiosa na consciência das massas e dos seus porta-vozes teóricos.

Mas mesmo então, apenas gradualmente. Pois nem a transformação da revolução em fato, nem a necessidade de assumir uma postura em relação a ela como a ordem do dia mais atual, como foi o caso durante e depois da primeira Revolução Russa, poderiam impor um conhecimento correto. Em parte, é claro, porque o oportunismo já havia criado raízes tão profundas nos partidos proletários, que se tornou impossível alcançar um conhecimento teórico correto da revolução. Mas mesmo no caso em que esse motivo não existia, em que as forças motrizes da revolução eram claramente compreendidas, esse conhecimento não poderia desenvolver-se dentro da teoria da organização revolucionária. Era precisamente o caráter inconsciente, não elaborado na teoria e resultado de um "crescimento natural" das organizações existentes que, pelo menos em parte, dificultava o esclarecimento relativo aos princípios. A Revolução Russa revelou os limites das formas de organização próprias da Europa ocidental. O problema das ações e da greve revolucionária das massas mostra a impotência dessas formas diante do movimento espontâneo das massas; abala a ilusão oportunista implícita na idéia de "preparação organizativa" de tais ações; demonstra que tais organizações apenas retardam, inibem e impedem as ações reais das massas, em vez de incentivá-las ou mesmo dirigi-las. Rosa Luxemburgo, que vê o significado das ações das massas da maneira mais clara, vai além dessa simples crítica. Percebe com muita perspicácia o limite da concepção tradicional de organização em sua falsa relação com a massa: "A sobrevalorização e a avaliação equivocada do papel da organização na luta de classes do proleta-

riado", diz ela[2], "são complementadas comumente pelo desprezo da massa não organizada de proletários e de sua maturidade política." Suas conclusões se dirigem, por um lado, à polêmica contra essa sobrevalorização da organização e, por outro, à definição da tarefa do partido, que "não deve consistir na preparação e condução técnicas da greve de massas, mas sobretudo na *direção política* de todo o movimento"[3].

Com isso foi dado um grande passo em direção ao claro conhecimento da questão da organização: ao retirá-la do seu isolamento abstrato (cessando a "sobrevalorização" da organização), encontrou-se o caminho para lhe conferir a *função* correta no processo revolucionário. Mas, para isso, teria sido necessário que Rosa Luxemburgo mudasse novamente a questão da direção política em termos de organização: que descobrisse aqueles *aspectos da organização* que capacitassem o partido do proletariado à liderança política. Foi discutido detalhadamente em outra passagem o que a impediu de dar esse passo. Neste momento, deve ser indicado apenas que esse passo já fora dado alguns anos antes: na polêmica sobre a organização travada pela socialdemocracia russa. Tal polêmica lhe era inteiramente conhecida, mas ela se colocou, nessa questão, ao lado da tendência retrógrada (dos mencheviques) e inibidora do desenvolvimento. Não é nenhum acaso que os pon-

2. *Massenstreik*, p. 47.

3. *Ibid.*, p. 49. Sobre essa questão, bem como sobre outras tratadas adiante, conferir o interessante ensaio de J. Révai, "Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi", *Kommunismus* II, pp. 15-6. Falta-nos aqui espaço para discutir suas conclusões de maneira detalhada.

tos que produziram a divisão da socialdemocracia russa tenham sido, por um lado, a concepção do caráter da revolução vindoura e as tarefas dela decorrentes (coalizão com a burguesia "progressista" ou luta ao lado da revolução camponesa) e , por outro, as questões de organização. Mas foi fatal para o movimento fora da Rússia que ninguém (inclusive Rosa Luxemburgo) tivesse compreendido a *unidade*, a complementaridade dialética inseparável de *ambas as questões*. Pois, com isso, descuidou-se não apenas de divulgar junto ao proletariado, pelo menos como propaganda, as questões da organização revolucionária, a fim de prepará-lo ao menos intelectualmente para o que estava por vir (mais do que isso era quase impossível naquela época), como também não foi possível concretizar de modo satisfatório os conhecimentos políticos corretos de Rosa Luxemburgo, Pannekoek e outros (inclusive enquanto orientações políticas). Segundo as palavras de Rosa Luxemburgo, tais conhecimentos permaneceram latentes, apenas na teoria, e sua ligação com o movimento concreto ainda conservou um caráter utópico[4].

Pois a organização é a forma de mediação entre teoria e práxis. E como em toda relação dialética, aqui também os membros da relação dialética tornam-se concretos e reais somente na mediação e por meio dela. Esse caráter mediador entre teoria e práxis da organização se

4. Sobre as conseqüências dessa situação, comparar a crítica de Lênin à brochura de Junius, como também a posição da esquerda alemã, polonesa e holandesa na guerra mundial (*Gegen den Strom*). Porém, o programa espartacista, em seu esboço sobre o andamento da revolução, ainda trata as tarefas do proletariado de maneira bastante utópica e não mediada. *Bericht über den Gründungsparteitag der K.P.D.*, p. 51.

mostra da maneira mais evidente quando a organização revela uma sensibilidade muito maior, muito mais apurada e segura para orientações divergentes entre si do que qualquer outro domínio do pensamento político e da ação. Enquanto na mera teoria as mais diferentes visões e orientações podem conviver pacificamente entre si e a oposição entre elas assumir apenas a forma de discussões que se desenrolam tranqüilamente no âmbito de uma mesma organização, sem ter de destruí-la, essas mesmas questões, quando pensadas nos termos da organização, apresentam-se como orientações rígidas e excludentes. Porém, toda orientação "teórica" ou divergência de opinião tem de ser transformada instantaneamente em questão de organização, se não quiser permanecer uma mera teoria ou opinião abstrata, se tem realmente a intenção de mostrar o caminho para sua realização. Mas seria também um erro acreditar que a mera ação seja capaz de oferecer um critério real e confiável para julgar a correção das visões em combate ou mesmo a compatibilidade ou incompatibilidade entre elas. Toda e qualquer ação – em si e por si – é um emaranhado de ações individuais de pessoas e grupos individuais que pode ser compreendido de maneira equivocada seja como um acontecimento "necessário", suficientemente motivado histórica e socialmente, seja como conseqüência de "falhas", ou de decisões "corretas" de indivíduos. Esse sentimento confuso em si só adquire sentido e realidade quando é concebido em sua totalidade histórica, ou seja, em sua função no processo histórico, em seu papel de mediação entre passado e futuro. Mas uma formulação do problema que concebe o conhecimento de uma ação como conhecimento

dos seus ensinamentos para o futuro, como resposta à questão "O que pode ser feito?", já apresenta o problema em termos de organização. Ao ponderar a situação, ao preparar e controlar a ação, essa formulação procura descobrir aqueles momentos que conduziram *necessariamente* da teoria à ação mais adequada possível para ela; busca, portanto, as *determinações essenciais* que unem a teoria e a práxis.

É claro que somente dessa maneira é possível obter uma autocrítica e uma descoberta realmente fecundas das "falhas" cometidas. A visão da "necessidade" abstrata do acontecimento conduz ao fatalismo; a simples aceitação de que as "falhas" ou o talento dos indivíduos são responsáveis pelo êxito ou fracasso não pode, por sua vez, oferecer um ensinamento realmente frutífero para a ação futura. Mas, desse ponto de vista, deverá parecer mais ou menos "um acaso" que justamente este ou aquele indivíduo estivesse neste ou naquele ponto e cometesse este ou aquele erro etc. A constatação de um erro como esse não pode fazer mais do que levar à constatação de que a pessoa em questão era inadequada para suas funções. Quando correto, esse discernimento não deixa de ter valor, mas é secundário para a autocrítica essencial. Precisamente a importância exagerada, conferida aos indivíduos por tal consideração, mostra que ela não é capaz de objetivar o papel dessas pessoas, sua possibilidade de determinar a ação decisivamente e de modo particular, aceitando-a de maneira tão fatalista como o fatalismo objetivo aceitou todo o processo. Se essa questão for deslocada para além do âmbito individual e contingente, se na ação correta ou incorreta dos indivíduos for observada uma

causa de fato *co*-determinante de todo o complexo, mas, além disso, for investigada a razão e as possibilidades objetivas dos fatos, pelos quais essas pessoas ocupavam precisamente esses postos etc., então a questão terá sido reformulada em termos organizativos[5]. Pois, nesse caso, a unidade que reuniu os agentes em sua ação é examinada já como unidade objetiva da ação, em seu préstimo para essa ação determinada. Resta saber se os meios organizativos para converter a teoria em prática foram corretos.

Evidentemente, o "erro" pode residir na teoria, no estabelecimento do objetivo ou mesmo no conhecimento da situação. Não obstante, apenas uma formulação do problema orientada para a questão da organização possibilita criticar efetivamente a teoria do ponto de vista da práxis. Quando a teoria é diretamente justaposta a uma ação sem que fique claro como é concebido seu efeito sobre esta, portanto, sem esclarecer a ligação entre ambas em termos de organização, a própria teoria só pode ser criticada em relação às suas contradições teóricas imanentes. Essa função das questões de organização torna compreensível por que o oportunismo sempre relutou em *extrair das diferenças teóricas as conseqüências relativas à organização*. A postura dos socialistas independentes de direita na Alemanha e dos partidários de Serrati em relação às condições de aceitação do II Congresso, sua tentativa de desviar as diferenças concretas com a Internacional Comunista do domínio da organização para o domínio do "puramente político" decorre do seu correto sentimento oportunista de que, nesse domínio, as diferenças podem permanecer por muito tempo num estado latente, sem um desfecho prático, ao passo que a formulação do problema da organização no II Congresso impunha uma decisão clara e imediata. Essa postura, porém, não é nova. Toda a história da II Internacional está repleta dessas tentativas de reunir as mais distintas perspectivas, na prática rigorosamente divergentes e excludentes, na "unidade" teórica de uma decisão, de uma resolução que levasse todas em conta. A conseqüência evidente era que tais resoluções não podiam indicar nenhuma orientação para a ação concreta, permanecendo sempre ambíguas nesse aspecto e permitindo as mais distintas interpretações. A II Internacional podia, portanto, admitir teoricamente muitos pontos – justamente porque em tais resoluções procurava evitar todas as conseqüências relativas à organização –, sem ter de comprometer-se com nada nem ser obrigada a unir-se a algo determinado. Assim, pôde-se aceitar, por exemplo, a resolução radical de Stuttgart sobre a guerra, que não continha, porém, nenhum compromisso em termos de organização com uma ação concreta e determinada, nenhuma diretriz organizativa de como devia ser discutido, nenhuma garantia para a implementação efetiva da resolução. A minoria oportunista não tirou de sua derrota nenhuma conclusão para a organização, pois sentia que a própria resolução não teria uma conclusão em termos de

5. Como modelo de uma crítica metodologicamente correta às questões de organização, cf. o discurso de Lênin no II Congresso do P.C.R., em que ele capta a incapacidade dos comunistas – mesmo daqueles que se mostraram hábeis em lutas anteriores – nas questões econômicas, fazendo os erros individuais parecerem sintomas. É evidente que isso em nada altera a intensidade da crítica em relação aos indivíduos.

organização. Por isso, depois do fracasso da II Internacional, todas as tendências podiam reclamá-la para si.

O ponto fraco de todas as correntes radicais não-russas da Internacional residia, portanto, no fato de que suas posições revolucionárias, divergentes do oportunismo dos revisionistas declarados e do centro, não puderam ou não quiseram concretizar-se no plano da organização. Mas com isso possibilitaram aos seus adversários, especialmente aos centristas, confundir essas divergências para o proletariado revolucionário; sua oposição não impedia nem o centro de figurar como guardião do marxismo verdadeiro aos olhos da parcela do proletariado que tinha sentimentos revolucionários. Não é possível nestas páginas assumir a tarefa de uma explicação teórica e histórica para o domínio do centro no período do pré-guerra. Deve-se apenas mencionar novamente que o significado não atual desempenhado pela revolução e pela tomada de posição acerca dos seus problemas no movimento diário permitia que o centro assumisse essa postura, ou seja, de entrar em polêmica tanto contra o revisionismo aberto, como contra a exigência da ação revolucionária; de recusar primeiro na teoria, sem querer seriamente eliminá-lo da práxis partidária; de fornecer uma afirmação teórica da orientação revolucionária, sem reconhecer sua atualidade para o momento presente. Podia-se admitir, como Kautsky e Hilferding, o caráter revolucionário geral da época, a *atualidade histórica* da revolução, sem gerar uma obrigação de aplicar esse discernimento às *decisões do momento*. Por isso, para o proletariado, essa diversidade de opiniões permanecia como mera diversidade de opiniões *no interior* do movimento operário ainda assim

revolucionário. Com isso, foi impossível distinguir claramente as orientações. Mas essa indistinção também repercutiu nas posições da própria esquerda. Como essas concepções não puderam interagir com a prática, também não puderam concretizar ou desenvolver a si mesmas mediante a autocrítica produtiva da passagem ao ato. Preservaram um caráter fortemente abstrato e utópico – mesmo nos casos em que se aproximavam concretamente da verdade. Basta pensar, por exemplo, na polêmica de Pannekoek contra Kautsky sobre a questão das ações das massas. Pelas mesmas razões, Rosa Luxemburgo também não estava em condição de desenvolver idéias corretas sobre a organização do proletariado revolucionário como *líder política* do movimento. Sua correta polêmica contra as formas mecânicas de organização do movimento operário, por exemplo na questão da relação entre partido e sindicato, entre a massa organizada e a não-organizada, por um lado conduzia a uma sobrevalorização das ações espontâneas das massas, e, por outro, sua concepção de liderança não podia livrar-se completamente de um ressaibo meramente teórico ou propagandístico.

2.

Já mostramos em outra passagem[6] que não se trata aqui de um acaso, de uma mera "falha" dessa pensadora tão importante e pioneira. Nesse contexto, o essencial em relação a esses raciocínios pode ser resumi-

6. Cf. o ensaio precedente.

do da melhor maneira como a ilusão de uma revolução "orgânica", *puramente proletária*. Na luta contra a doutrina oportunista e "orgânica" da evolução, segundo a qual o proletariado conquistará gradualmente a maioria da população por meio de um lento crescimento e assim tomará o poder por meios puramente legais[7], nasceu uma teoria revolucionária e "orgânica" das lutas espontâneas das massas. Não obstante todas as prudentes reservas dos seus melhores representantes, essa teoria resultou, em última análise, na idéia de que o agravamento constante da situação econômica, a inevitável guerra mundial imperialista e a conseqüente aproximação do período de lutas revolucionárias das massas provocam, com uma necessidade histórico-social, ações de massa espontâneas do proletariado, nas quais então será posta à prova, para a liderança do movimento, a clareza sobre objetivos e caminhos da revolução. Assim, porém, essa teoria transformou o caráter puramente proletário da revolução em pressuposto tácito. Naturalmente, a concepção de Rosa Luxemburgo sobre a relação do conceito de "proletariado" é muito diferente daquela dos oportunistas. É ela quem mostra, com grande argúcia, como a situação revolucionária mobiliza as grandes massas do proletariado (trabalhadores do campo etc.) até então não organizadas e não conquistadas para o trabalho de organização; como aquelas

7. Cf. a esse respeito a polêmica de Rosa Luxemburgo contra a Resolução de David, em Mainz, *Massenstreik*, p. 59, bem como seus argumentos no discurso programático de fundação do Partido Comunista Alemão sobre a "bíblia" do legalismo: prefácio de Engels a *Klassenkämpfen*, l. c., pp. 22 ss.

massas apresentam em suas ações um grau incomparavelmente maior de consciência de classe do que o partido e os próprios sindicatos, que se arrogam o direito de tratá-las de cima para baixo como imaturas e "atrasadas". Apesar disso, subjaz a essa concepção o caráter puramente proletário da revolução. Por um lado, o proletariado aparece em unidade no campo de batalha, por outro, as massas, cujas ações estão sendo analisadas, são massas puramente proletárias. E tem de ser assim, pois apenas na consciência de classe do proletariado encontramos a visão correta da ação revolucionária tão profundamente ancorada e instintivamente enraizada, de tal maneira que é necessário apenas uma tomada de consciência, uma liderança clara para conduzir adiante a própria ação pelo caminho correto. No entanto, se outras camadas também participam da revolução de maneira decisiva, seu movimento pode – sob certas circunstâncias – estimular a revolução, mas pode também facilmente assumir um sentido contra-revolucionário, já que na situação de classe dessas camadas (pequeno-burgueses, camponeses, nações oprimidas etc.) não há nem pode haver uma orientação necessária de sua ação no sentido da revolução proletária. Um partido revolucionário concebido segundo a referência a tais camadas, ao impulso progressista do seu movimento a favor da revolução proletária, ao obstáculo de que sua ação incentiva a contra-revolução tem necessariamente de fracassar.

Ele também precisa ter como referência o próprio proletariado. Afinal, nessa composição da organização, o partido corresponde a uma apresentação do estado da consciência de classe proletária, na qual se trata ape-

nas de tornar consciente o inconsciente, de tornar atual o latente etc. Ou melhor, na qual esse processo de tornar-se consciente não significa uma terrível *crise ideológica interna* do proletariado. Não se trata aqui de refutar aquele medo oportunista da "imaturidade" do proletariado para assumir e conservar o poder. Rosa Luxemburgo já refutou taxativamente essa objeção em relação a Bernstein. Trata-se, isto sim, do fato de a consciência de classe do proletariado não se desenvolver paralelamente à crise econômica objetiva, de maneira linear e homogênea e em todo o proletariado; do fato de grande parte do proletariado permanecer sob a influência intelectual da burguesia, de o mais intenso desenvolvimento da crise econômica não arrancá-lo dessa posição; *portanto, do fato de o comportamento do proletariado, sua reação à crise ser muito menos violenta e intensa do que a própria crise*[8].

Essa situação objetiva, que possibilita a existência do menchevismo, tem, sem dúvida, fundamentos econômicos igualmente objetivos. Marx e Engels[9] já haviam observado com bastante antecedência esse desenvolvimento, o aburguesamento daquelas camadas de trabalhadores que, devido aos lucros dos monopólios ingleses da época, mantiveram uma posição privilegiada em relação aos seus companheiros de classe. Essa camada se desenvolveu por toda parte com o início da fase imperialista do capitalismo, tornando-se, indubitavelmente, um importante apoio à evolução, em geral oportunista e hostil à revolução, de grande parte da classe operária. Mas é impossível, no meu modo de entender, esclarecer a partir desse ponto toda a questão do menchevismo. Em primeiro lugar, porque essa posição privilegiada já se encontra hoje abalada de diversas maneiras, sem que por isso a posição do menchevismo tenha sofrido um abalo correspondente. Nesse ponto também o desenvolvimento subjetivo do proletariado fica aquém do ritmo da crise objetiva, de modo que é impossível buscar nesse motivo a causa *exclusiva* do menchevismo, caso não se queira conceder-lhe a confortável posição teórica de poder deduzir, a partir da ausência de uma vontade clara e constante para a revolução no proletariado, a ausência de uma situação revolucionária objetiva. Porém, em segundo lugar, as experiências das lutas revolucionárias não foram evidentes ao mostrar que a determinação revolucionária e a vontade de luta do proletariado estivesse distribuída simplesmente conforme o estrato econômico dos seus componentes. O que se mostra aqui é algo muito diferente de um paralelismo simples e linear e uma grande discrepância de maturidade concernente à consciência de classe no interior de camadas de trabalhadores economicamente na mesma posição.

8. Essa concepção não é simplesmente uma conseqüência do chamado desenvolvimento lento da revolução. Já no I Congresso, Lênin enunciou o temor "de que as lutas se tornassem tão impetuosas que a consciência das massas operárias não pudesse manter o passo com esse desenvolvimento". A concepção do programa espartacista de que o Partido Comunista deveria recusar-se a assumir o poder só porque a "democracia" burguesa e socialdemocrata foi arruinada também parte da concepção de que o colapso objetivo da sociedade burguesa pode ocorrer antes da consolidação da consciência de classe revolucionária no proletariado. *Bericht über den Gründungsparteitag*, p. 56.

9. Encontra-se uma boa seleção das suas declarações em *Gegen den Strom*, pp. 516-7.

Mas somente no terreno de uma teoria que não seja fatalista nem "economicista" essas constatações se tornam realmente significativas. Se o desenvolvimento social é concebido de tal modo que o processo econômico do capitalismo conduz inevitável e automaticamente, através das crises, ao socialismo, então os fatores ideológicos aqui mencionados são apenas conseqüências de uma falsa problemática. São, de fato, apenas sintomas de que a crise objetivamente decisiva do capitalismo ainda não surgiu. Afinal, dessa perspectiva, é impossível por princípio que a ideologia proletária fique aquém da crise econômica, ou seja, é impossível uma crise ideológica do proletariado. Mas essa situação também não se altera essencialmente se a concepção sobre a crise – conservando o fatalismo econômico básico – se tornar uma concepção otimista quanto à revolução. Isto é, se for confirmado o caráter inevitável da crise e da falta de saída para o capitalismo. Nesse caso, o problema tratado aqui também não pode ser reconhecido enquanto tal; passa-se simplesmente do "impossível" para um "ainda não". Ora, Lênin advertiu, com toda razão, que não há uma situação que seja em si e por si sem saída. Em qualquer situação em que o capitalismo possa se encontrar, sempre aparecerão possibilidades de solução "puramente econômicas"; resta saber apenas se essas soluções, saídas do mundo teoricamente puro da economia para a realidade da luta de classes, também são viáveis e executáveis na realidade. Para o capitalismo, portanto, seriam saídas – em si e por si – concebíveis. Se também são exeqüíveis, *depende, porém, do proletariado*. O proletariado, a ação do proletariado bloqueia a saída dessa crise ao capitalismo. Obviamente, supondo-se que o proletariado obtenha o poder *neste momento*, isso é conseqüência do desenvolvimento "natural" da economia. Mas, por um lado, "essas leis naturais" determinam apenas a própria crise, dão-lhe uma abrangência e uma extensão que tornam impossível um prosseguimento "tranqüilo" do desenvolvimento do capitalismo. Sua ação desimpedida (no sentido do capitalismo) não levaria, contudo, ao seu simples declínio, à transição para o socialismo, mas sim a um longo período de crises, guerras civis e guerras mundiais imperialistas em grau cada vez maior: "a um declínio comum das classes em luta", a um novo estado de barbárie.

Por outro, essas forças e o seu desdobramento "natural" criaram um proletariado, cujo poder físico e econômico dá ao capitalismo chances muito pequenas de impor uma solução puramente econômica conforme o esquema das crises anteriores, uma solução na qual o proletariado figure apenas como *objeto* do desenvolvimento econômico.

Esse poder do proletariado é o resultado de "sistemas de leis" objetivos e econômicos. No entanto, a questão de transformar esse poder potencial em realidade, de fazer com que o proletariado – que hoje, de fato, é um mero objeto do processo econômico e apenas potencialmente e de modo latente constitui um sujeito co-determinante – surja como seu sujeito na realidade, não é mais determinada por esses "sistemas de leis" de maneira automática e fatalista. Ou, mais exatamente: hoje, a determinação automático-fatalista dessas leis não controla mais o ponto central do verdadeiro poder do proletariado. De fato, enquanto as reações do pro-

letariado em relação à crise procederem apenas de acordo com os "sistemas de leis" da economia capitalista, enquanto se mostrarem, no máximo, como *ações de massa espontâneas*, exibem uma estrutura que, no fundo, assemelha-se de várias formas aos movimentos do período pré-revolucionário. Elas irrompem espontaneamente e quase sem exceção como uma defesa contra um ataque econômico – e raramente político – por parte da burguesia, contra a sua tentativa de encontrar para a crise uma solução "puramente econômica". (A espontaneidade de um movimento é apenas a expressão subjetiva, no âmbito da psicologia das massas, da sua determinação pelas leis econômicas.) Mas tais reações também cessam e diminuem espontaneamente quando seus objetivos imediatos parecem alcançados ou inatingíveis. Sendo assim, temos a impressão de que conseguiram preservar seu curso "natural".

Todavia, essa impressão se perde quando esses movimentos são considerados não de maneira abstrata, mas em seu contexto real, na totalidade histórica da crise mundial. Esse contexto é a *extensão da crise a todas as classes*, e não apenas à burguesia e ao proletariado. Pois, quando o processo econômico no proletariado evoca um movimento de massa espontâneo, há uma diferença qualitativa e fundamental entre uma situação em que toda a sociedade é basicamente estável e outra em que ocorre um profundo reagrupamento de todas as forças sociais e um abalo nas bases do poder da sociedade dominante. É por essa razão que o conhecimento do importante papel desempenhado pelas camadas não-proletárias na revolução e do seu caráter não puramente proletário adquire um significado tão decisivo. Toda

dominação exercida por uma minoria só se perpetua se conseguir carregar ideologicamente as classes que não foram afetadas de modo direto e imediato pela revolução e obter delas o apoio ao seu poder ou, pelo menos, a neutralidade na luta pelo poder. (É evidente, nesse caso, que há também um esforço para neutralizar setores da classe revolucionária.) Isso se refere, num grau particularmente elevado, à burguesia. O poder efetivo que ela detém é muito menos *imediato* do que o das classes que dominavam no passado (por exemplo, os cidadãos das cidades-Estados gregas, a nobreza no apogeu do feudalismo). Por um lado, a burguesia tem de contar muito mais com sua habilidade em fazer as pazes ou travar acordos com as classes concorrentes, que detiveram o poder antes dela, a fim de fazer com que o aparelho do poder controlado por elas passe a lhe servir. Por outro, vê-se obrigada a entregar o exercício do poder (exército, burocracia subalterna etc.) nas mãos de pequeno-burgueses, camponeses, membros de nações oprimidas etc. Se, em conseqüência da crise, a situação econômica dessas camadas se modificar, se a sua adesão ingênua e irrefletida ao sistema social liderado pela burguesia for abalada, todo o aparato de dominação comandado pela burguesia pode, por assim dizer, desmoronar como um castelo de areia: é possível, então, que o proletariado apareça como vencedor, como o único poder organizado, sem que se tenha travado uma batalha séria e muito menos que ele tenha sido realmente o seu vencedor.

Os movimentos dessas camadas intermediárias são, de fato, espontâneos e apenas espontâneos. Não passam de frutos de forças naturais da sociedade que agem ce-

gamente segundo "leis naturais". Enquanto tais, eles próprios são cegos no sentido social. Essas camadas não têm uma consciência de classe que se refira ou possa se referir à remodelação de toda a sociedade[10]. Por conseguinte, estão sempre representando interesses de classe exclusivamente particulares, que nem aparentemente chegam a constituir interesses objetivos de toda a sociedade. Sua ligação objetiva com o todo é apenas causal, ou seja, é *causada* apenas por movimentos dentro do todo, mas não pode ser *dirigida* para modificá-lo. Por isso, sua orientação para a totalidade e a forma ideológica que essa orientação assume têm um caráter contingente, embora sua origem possa ser compreendida em termos de necessidades causais. Devido à natureza desses movimentos, suas ações são determinadas por fatores externos a eles mesmos. A direção que acabam por tomar – quer eles pretendam continuar a desintegrar a sociedade burguesa, quer voltem a ser explorados pela burguesia, quer recaiam na passividade após algumas tentativas frustradas – não se encontra preestabelecida em sua natureza interna, mas depende em grande parte do comportamento das classes capazes de ter consciência, da burguesia e do proletariado. No entanto, seja qual for o destino tomado mais tarde por esses movimentos, sua mera explosão pode facilmente provocar a paralisação de todo o mecanismo que mantém a sociedade burguesa unida e que a coloca em movimento. Além disso, essa explosão é suficiente para imobilizar a burguesia, pelo menos temporariamente.

10. Cf. o ensaio "Consciência de classe".

A história de todas as revoluções, desde a grande Revolução Francesa, mostra essa estrutura de modo cada vez mais evidente. Quando a revolução estoura, a monarquia absoluta e, depois dela, as monarquias militares semi-absolutas e semifeudais, sobre as quais se baseava a hegemonia econômica da burguesia na Europa central e oriental, costumavam perder, "de uma só vez", todo o apoio da sociedade. O poder social ficava, por assim dizer, abandonado no meio da rua. A restauração só se torna possível porque não há camada revolucionária que possa iniciar alguma coisa com esse poder abandonado. As lutas do absolutismo nascente com o feudalismo mostram uma estrutura totalmente diferente. Como naquele momento as classes em luta eram as detentoras muito mais imediatas de suas próprias organizações de poder, a luta de classes também acabou sendo uma luta muito mais imediata de uma força contra a outra. Basta pensarmos no surgimento do absolutismo na França, por exemplo nos combates da Fronda. Até o declínio do absolutismo inglês ocorre de modo semelhante, enquanto a derrota do Protetorado e mais ainda do absolutismo – tão aburguesado – de Luís XVI aproximam-se mais das revoluções modernas. Nestas, a força imediata é introduzida "de fora", por Estados absolutos ainda não derrotados ou por territórios que permaneceram feudais (Vendée). Em contrapartida, os complexos de poder puramente "democráticos" encontram-se facilmente numa situação semelhante no decorrer da revolução: enquanto no momento da derrocada eles se fizeram, em certa medida, por si mesmos e tomaram todo o poder, subitamente vêem-se despojados dele em conseqüência do retroces-

so das camadas indistintas que os sustentavam (Kerensky, Károlyi). Ainda não se sabe exatamente como esse desenvolvimento se dará nos Estados burgueses ocidentais mais avançados em termos de burguesia e democracia. De todo modo, desde o fim da guerra até aproximadamente 1920, a Itália se encontrou numa situação muito semelhante, e a organização de poder que criou desde então (fascismo) constitui um aparato de força relativamente independente da burguesia. Ainda não temos nenhuma experiência a respeito do efeito dos fenômenos de desintegração em países capitalistas altamente desenvolvidos, que possuam grandes territórios em colônias. Sobretudo não sabemos quais seriam os efeitos de rebeliões em colônias, que em certa medida desempenham o papel de levantes agrários, sobre a atitude da pequena-burguesia, da aristocracia operária (e, por conseguinte, do exército etc.).

Surge, então, para o proletariado um ambiente social que atribui aos movimentos espontâneos das massas uma função totalmente diferente daquela que antes possuíam na ordem capitalista estável, mesmo quando esses movimentos, considerados isoladamente, preservam suas antigas características. Nesse caso, observam-se, porém, mudanças quantitativas muito importantes na situação das classes em luta. Em primeiro lugar, a concentração de capital continuou a se desenvolver, o que fez com que o proletariado também se concentrasse intensamente, embora não tenha sido capaz de acompanhar toda essa evolução no plano organizacional e da consciência. Em segundo, devido ao estado de crise, torna-se cada vez mais difícil para o capitalismo escapar da pressão do proletariado com pequenas concessões. Salvar-se da crise e encontrar uma solução "econômica" para ela são feitos que só podem ser alcançados com a exploração intensa do proletariado. Sendo assim, as teses táticas do III Congresso enfatizam com razão que "toda greve de massa tende a transformar-se numa guerra civil e numa luta direta pelo poder".

Trata-se, porém, apenas de uma tendência. *A crise ideológica do proletariado reside justamente* no fato de essa tendência ainda não ter se tornado realidade, embora em vários casos as precondições econômicas e sociais para a sua realização tenham sido dadas. Essa crise ideológica mostra-se, por um lado, no fato de que a situação objetivamente muito precária da sociedade burguesa ainda se reflete na mente dos proletários com sua antiga solidez; mostra-se também no fato de que em muitos aspectos o proletariado continua preso às formas capitalistas de pensamento e sensibilidade. Por outro, esse aburguesamento do proletariado adquire uma forma de organização própria nos partidos operários mencheviques e nas lideranças sindicais controladas por eles. Essas organizações passam a trabalhar conscientemente para conservar a mera espontaneidade dos movimentos proletários tal como ela se apresenta (sua dependência em relação ao seu ensejo imediato, sua fragmentação por profissão, país etc.), e para impedir que eles voltem sua atenção para a totalidade, seja pela concentração territorial, profissional etc., seja pela unificação do movimento econômico com o político. Com isso, os sindicatos acabam se encarregando mais de atomizar, de despolitizar o movimento e de encobrir a relação com o todo, enquanto os partidos mencheviques cumprem a função de fixar ideológica e organi-

zacionalmente a reificação na consciência do proletariado, de mantê-lo no nível do aburguesamento relativo. No entanto, só podem desempenhar essa tarefa porque o proletariado se encontra num estado de crise ideológica; porque esse desenvolvimento ideológico na ditadura e no socialismo também é teoricamente impossível para o proletariado; porque a crise, além do abalo econômico do capitalismo, também implica uma mudança ideológica do proletariado, que se desenvolveu no capitalismo sob a influência das formas de vida da sociedade burguesa. Por certo, essa mudança ideológica surgiu a partir da crise econômica e da oportunidade objetiva que esta criou para uma tomada do poder, mas sua evolução em nenhum momento se deu paralelamente, de modo automático e "regular", à crise objetiva. *A única solução para essa crise é a livre ação do proletariado.*

"É ridículo", diz Lênin[11], caricaturando a situação apenas formalmente, e não em sua essência, "imaginar um exército que, ao assumir a posição de combate num determinado local, diga: 'Somos pelo socialismo!', e, num outro lugar, outro exército que declare: 'Somos pelo imperialismo', e que tal situação gere uma revolução." O surgimento das frentes de revolução e contrarevolução é, antes, repleto de vicissitudes e costuma ser extremamente caótico. Forças que num dia atuam no sentido da revolução, no outro podem facilmente atuar na direção contrária. E, o que é particularmente importante, essas mudanças de direção não resultam simples e mecanicamente da situação de classe, tampouco da ideologia da camada em questão, mas são influenciadas de modo decisivo pelas relações em constante alteração com a totalidade da situação histórica e das forças sociais. Desse modo, não há nenhum paradoxo em afirmar que, por exemplo, Kemal Pasha (sob determinadas circunstâncias) representa um agrupamento de forças revolucionárias, enquanto um grande "partido operário" representa um agrupamento de forças contrarevolucionárias. Dentre esses fatores que determinam a direção a ser tomada, *o conhecimento correto que o proletariado tem a respeito de sua própria situação histórica é o mais importante.* O desenrolar da Revolução Russa em 1917 é o exemplo clássico de tal constatação: as palavras de ordem que reclamavam paz, direito à autodeterminação e uma solução radical para a questão agrária conseguiram transformar as camadas vacilantes num exército (momentaneamente) útil para a revolução e desorganizar por completo todo aparato de poder da contra-revolução, tornando-o impotente. De pouco adianta objetar que a revolução agrária e o movimento de paz das massas teriam agido mesmo sem o Partido Comunista e até mesmo contra ele. Em primeiro lugar, é completamente impossível prová-lo. A derrota do movimento agrário, que irrompeu espontaneamente em outubro de 1918, na Hungria, é um exemplo de contraprova. E mesmo na Rússia teria sido eventualmente possível derrotar ou enfraquecer o movimento agrário com o estabelecimento de uma "coalizão" (na verdade, uma coalizão contra-revolucionária) entre todos os "partidos operários influentes". Em segundo lugar, se "esse mesmo" movimento agrário tivesse prevalecido em relação ao proletariado urbano, ele teria adquirido um caráter inteiramente contra-revolucionário no contexto da

11. *Geden den Strom*, p. 412.

revolução social. Esse exemplo já é suficiente para mostrar que, nas situações agudas de crise durante a revolução social, o conjunto das forças sociais não deve ser julgado segundo critérios mecanicistas e fatalistas. Além disso, revela-nos que a visão e a resolução corretas do proletariado são de *grande importância*, e nos faz perceber até que ponto a decisão da crise *depende do próprio proletariado*. Não se pode deixar de observar que a situação da Rússia em comparação com a dos países ocidentais era relativamente simples; que os movimentos de massa neste país eram mais espontâneos; que as forças contrárias não possuíam nenhuma organização ancorada na tradição etc. Sendo assim, pode-se dizer sem exagero que as determinações constatadas em nossa análise valem *em maior medida* para os países ocidentais. Tanto mais que o caráter subdesenvolvido da Rússia, a ausência de uma longa tradição legal do movimento operário – para não falarmos por enquanto da existência de um partido comunista totalmente constituído – deram ao proletariado russo a possibilidade de superar a crise ideológica com mais rapidez[12].

Desse modo, o desenvolvimento das forças econômicas do capitalismo coloca a decisão sobre o destino da sociedade nas mãos do proletariado. Engels[13]

12. Isso não significa que essa questão está definitivamente resolvida para a Rússia. Ao contrário, ela deve durar tanto quanto durar a luta contra o capitalismo. No entanto, na Rússia ela assume formas diferentes (e presumivelmente mais fracas) do que na Europa, em conformidade com a influência menor que o modo de pensamento e de sensibilidade capitalista exerce sobre o proletariado. A respeito do problema em si, cf. Lenin, *Der Radikalismus*, pp. 92-3.

13. *Anti-Dühring*, MEW 20, p. 264.

caracteriza a transição realizada pela humanidade *após* a revolução que estava para se desencadear como "o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade". É evidente para o materialismo dialético que, apesar ou justamente pelo fato de se tratar de um salto, ele representa essencialmente um *processo*. Por acaso não é o próprio Engels a dizer, na passagem citada, que as alterações nesse sentido se realizam "em medida crescente"? Resta apenas determinar o *ponto inicial* desse processo. Certamente, teria sido mais fácil seguir Engels literalmente e transferir o reino da liberdade enquanto *estado* para o período que segue a conclusão da revolução social e, com isso, recusar toda atualidade dessa questão. Resta saber se com essa constatação, que corresponde indubitavelmente às palavras de Engels, essa questão estaria realmente esgotada. Resta saber ainda se é possível conceber uma situação – para não falarmos em transformá-la em realidade social – sem que antes ela tenha sido preparada por um longo *processo* que contenha e desenvolva seus elementos, mesmo que de forma inadequada sob vários aspectos e com a necessidade de ser transformada dialeticamente. Se traçarmos uma divisão radical e que exclua as transições dialéticas entre o "reino da liberdade" e o processo destinado a criá-lo, não estaremos manifestando uma estrutura utópica da consciência semelhante àquela já analisada no caso da separação entre objetivo final e movimento?

Se, porém, o "reino da liberdade" for considerado no contexto do processo que leva a ele, não haverá dúvida de que a primeira aparição histórica do proletariado – por certo de forma totalmente inconsciente – já

tendia para esse fim. Por menos que objetivo final do movimento proletário seja capaz, mesmo em teoria, de influenciar diretamente cada etapa do estágio inicial, ele constitui um princípio, um ponto de vista da unidade que não pode ser totalmente separado de nenhum aspecto do processo.

Todavia, não se deve esquecer que a diferença entre o período em que as lutas decisivas são travadas e aquele precedente não está na extensão nem na intensidade das lutas em si; essas intensificações quantitativas são meros sintomas das diferenças qualitativas profundas, que distinguem essas lutas das anteriores. Se, numa etapa anterior e segundo as palavras do *Manifesto comunista*, até a "solidariedade das massas operárias ainda não é conseqüência da sua própria união, mas da união da burguesia", o processo pelo qual o proletariado se torna independente e "organiza a si mesmo como classe" repete-se em grau cada vez maior, até chegar o período da crise final do capitalismo: a época em que a decisão depende cada vez mais do proletariado.

Essa situação não significa absolutamente que os "sistemas de leis" objetivos e econômicos deixaram de funcionar. Ao contrário, valerão ainda por muito tempo *depois da vitória* do proletariado e somente perecerão – como o Estado – com o surgimento da sociedade sem classes, totalmente controlada pelo homem. A novidade na situação presente é apenas – apenas! – o fato de que as forças cegas do desenvolvimento econômico-capitalista impelem a sociedade para o abismo; de que a burguesia já não tem mais poder para ajudar a sociedade, após breves oscilações, a sair do "ponto morto" de suas leis econômicas; de que o proletariado tem, contudo, a *possibilidade* de dar *outro rumo* à própria evolução, explorando *conscientemente* as tendências existentes. Esse novo rumo traduz-se na regulamentação consciente das forças de produção da sociedade. Querer isso *conscientemente* é querer o "reino da liberdade" e dar o *primeiro passo consciente* na direção da sua realização.

Esse passo resulta "necessariamente" da situação de classe do proletariado. No entanto, essa necessidade tem por si só o caráter de um salto[14]. A relação *prática* com o todo, a unidade real de teoria e prática, inerentes, por assim dizer, apenas inconscientemente às ações anteriores do proletariado, emergem então de modo claro e consciente. Também em estágios anteriores do desenvolvimento, muitas vezes a ação do proletariado passou por uma série de saltos até atingir um clímax, cuja concatenação e cuja continuidade com o desenvolvimento precedente só mais tarde puderam ser reconhecidas e compreendidas como produtos necessários da evolução. (Basta pensarmos na forma estatal da Comuna de 1871.) Nesse caso, porém, o proletariado tem de dar esse passo *conscientemente*. Não é de admirar que todos aqueles que permaneceram prisioneiros das formas de pensamento capitalista recuem diante desse salto, agarrem a necessidade com toda a energia do seu pensamento, como se ela representasse uma "lei da repetição" dos fenômenos, uma lei da natureza, e rejeitem como impossibilidade o surgimento de algo radicalmente novo, do qual ainda não podemos ter nenhuma "experiência". Foi Trotski que, em suas polêmicas contra Kautsky, enfatizou com mais clareza essa cisão,

14. Cf. o ensaio "A mudança de função do materialismo histórico".

depois de ela já ter sido abordada nos debates sobre a guerra. "Pois o preconceito bolchevique fundamental consiste justamente na idéia de que uma pessoa só consegue aprender a cavalgar quando se senta firmemente num cavalo"[15]. Mas Kautsky e seus semelhantes são significativos apenas como sintomas da situação: constituem a expressão teórica da crise ideológica da classe operária, o momento da sua evolução, em que recuam "novamente diante da monstruosidade indefinida de seus próprios objetivos"; representam a tarefa que têm de cumprir, mas *apenas de maneira consciente*, se não quiserem perecer com a burguesia, de modo ignominioso e lamentável, na crise do capitalismo decadente.

3.

Se os partidos mencheviques são a expressão dessa crise ideológica do proletariado no plano da organização, o partido comunista, por sua vez, é a forma organizada da preparação consciente para esse salto e, desse modo, o primeiro passo *consciente* para o reino da liberdade. Já esclarecemos o conceito geral de reino

15. *Terrorismus und Kommunismus*, p. 82. Não considero mera coincidência – por certo não no sentido filológico – o fato de a polêmica de Trotski contra Kautsky reproduzir no âmbito político os principais argumentos da polêmica de Hegel contra a teoria do conhecimento de Kant. Cf. *Hegels Werke* XV, p. 504. De resto, Kautsky formula posteriormente que as leis do capitalismo valem incondicionalmente para o futuro, mesmo que não seja possível atingir um conhecimento concreto das tendências da evolução. Cf. *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, p. 57.

da liberdade e mostramos que sua aproximação não significa de modo algum o cessar repentino das necessidades objetivas do processo econômico. Neste momento, é preciso analisar mais de perto essa relação do partido comunista com o futuro reino da liberdade. Pode-se constatar sobretudo que, nesse caso, liberdade *não* significa a liberdade do indivíduo. Não que a sociedade comunista desenvolvida não conhecesse a liberdade do indivíduo. Pelo contrário, será a primeira sociedade na história da humanidade a levar essa exigência a sério e a realizá-la efetivamente. Mas essa liberdade também não será aquela concebida atualmente pelos ideólogos da classe burguesa. Para conquistar os pressupostos sociais da verdadeira liberdade, é preciso travar batalhas nas quais desaparecerão não apenas a sociedade atual como também o tipo de humanidade produzido por ela. "O gênero humano atual", diz Marx[16], "assemelha-se aos judeus que Moisés conduziu pelo deserto. Ele tem não apenas um novo mundo a conquistar, mas tem também de desaparecer para dar lugar a pessoas que estão à altura de um novo mundo." Afinal, a "liberdade" dos homens que vivem atualmente é a liberdade do indivíduo isolado pela propriedade reificada e reificante: uma liberdade *contra* os outros indivíduos (igualmente isolados). Uma liberdade do egoísmo, do isolamento; uma liberdade para a qual solidariedade e coesão contam no máximo como "idéias reguladoras" ineficazes[17]. Querer instaurar hoje essa liberdade significa

16. *Klassenkämpfe*, MEW 7, p. 79.

17. Cf. a *metodologia* da ética em Kant e Fichte; na exposição real, esse individualismo é consideravelmente atenuado. Mas Fichte enfati-

renunciar na prática à realização da verdadeira liberdade. Desfrutar essa "liberdade" que a situação social ou constituição interna oferece aos indivíduos isolados, sem se preocupar com as outras pessoas, significa, portanto, eternizar na prática a estrutura não livre da sociedade atual, tanto quanto isso depender do indivíduo.

O querer *consciente* do reino da liberdade só pode significar, portanto, o avançar consciente daqueles passos que efetivamente levam em sua direção. E o discernimento de que a liberdade individual na sociedade burguesa atual só pode ser um privilégio corrupto e corruptor, já que baseado na falta de liberdade do outro e na falta de solidariedade, significa exatamente a renúncia à liberdade individual. Implica a subordinação consciente àquela vontade conjunta que está determinada a instaurar na realidade a verdadeira liberdade, que hoje tenta dar seriamente os primeiros passos, difíceis, incertos e hesitantes em direção a ela. Essa vontade conjunta e consciente é o Partido Comunista. E, como todo momento de um processo dialético, ele também contém, evidentemente, o germe, sob forma primitiva, abstrata e não desenvolvida, daquelas determinações apropriadas para o objetivo a que está destinado a realizar: a liberdade em unidade com a solidariedade. A unidade desses fatores é a *disciplina*. Não apenas porque o partido só é capaz de tornar ativa uma vontade

za, por exemplo, que a fórmula bastante familiar a Kant ("Limite sua liberdade para que aquele que está ao seu lado também possa ser livre") não tem (em seu sistema) uma validade absoluta, mas apenas uma "validade hipotética". *Grundlage des Naturrechts*, § 7, IV. *Werke* (nova edição) II, p. 93.

conjunta por meio da disciplina, enquanto qualquer introdução do conceito burguês de liberdade obstrui a formação dessa vontade conjunta e transforma o partido num agregado frouxo de indivíduos incapazes de agir. Mas também porque justamente a disciplina significa para os indivíduos o primeiro passo para a liberdade hoje possível – ainda bastante primitiva em conformidade com o estágio do desenvolvimento social – e que se coloca na direção de superação do presente.

Qualquer partido comunista representa, por essência, um tipo superior de organização a todo partido burguês ou partido operário comunista. É o que se deduz pelas *rigorosas exigências feitas aos seus membros individuais*. Isso ficou claro já na época da primeira divisão da socialdemocracia russa. Enquanto os mencheviques (como todo partido essencialmente burguês) consideravam suficiente a simples aceitação do programa partidário para a filiação, para os bolcheviques, ser membro do partido era sinônimo de participação pessoal e ativa no trabalho revolucionário. Esse princípio da estrutura partidária não se modificou no curso da revolução. As teses sobre organização do III Congresso constatam: "A aceitação de um programa comunista é somente a manifestação da vontade de se tornar comunista [...] O primeiro pré-requisito para a implementação séria do programa é o engajamento de todos os membros no trabalho diário e contínuo." Até hoje, no entanto, em muitos casos esse princípio não saiu do papel. Mas isso não muda em nada sua importância fundamental. Pois assim como o reino da liberdade não nos pode ser presenteado subitamente como *gratia irresistibilis*, assim como o "objetivo final" não nos aguarda

em algum lugar fora do processo, sendo, isso sim, imanente a todo aspecto singular do processo, também o partido comunista, como forma de consciência revolucionária do proletariado, é algo *processual*. Rosa Luxemburgo percebeu corretamente que "a organização tem de nascer como produto da luta". Seu erro, porém, foi sobrevalorizar o caráter orgânico desse processo e subestimar a importância do elemento consciente e de organização consciente nele. Mas a compreensão desse equívoco não deve nos levar a ignorar o caráter processual das formas de organização. Pois, ainda que os partidos não-russos já estivessem cientes dos princípios dessa organização (já que as experiências russas podiam ser aproveitadas), o caráter processual do seu nascimento e crescimento não pode ser ultrapassado simplesmente por medidas organizacionais. Algumas dessas medidas corretas podem acelerar extraordinariamente esse processo e prestar os maiores serviços de elucidação da consciência, o que faz com que constituam uma condição prévia indispensável para o surgimento da organização. Mas a organização comunista só pode ser formada na luta e ser realizada se cada membro se conscientizar, pela sua própria experiência, da validade e da necessidade dessa forma de união.

Trata-se, portanto, da interação entre espontaneidade e controle consciente. Não há absolutamente nada de novo, em si e por si, no desenvolvimento das formas de organização. Pelo contrário, é o modo típico de surgimento de novas formas de organização. Engels[18] descreve, por exemplo, como certas formas de ação militar se impuseram espontaneamente a partir dos instintos imediatos dos soldados em conseqüência da necessidade objetiva de encontrar uma ação adequada aos seus objetivos. Isso ocorreu sem preparação teórica e até contra a atitude teórica então vigente, portanto, contra as formas de organização militar existentes, e essa formas só foram fixadas na organização posteriormente. O que há de novo no processo de formação dos partidos comunistas é simplesmente a nova relação entre ação espontânea e previsão teórica consciente, o desaparecimento gradual e o combate permanente da estrutura puramente *post festum* da consciência burguesa reificada e meramente "contemplativa". A modificação dessa relação baseia-se no fato de que, nesse estágio do desenvolvimento, já existe para a consciência de classe do proletariado a *possibilidade objetiva* de um conhecimento não mais simplesmente *post festum* da própria situação de classe e da ação adequada correspondente. Todavia, *para cada operário individual*, em conseqüência da reificação de sua consciência, a via de acesso à consciência de classe objetivamente possível, à atitude interna na qual ele assimila essa consciência de classe, terá de passar por suas experiências imediatas para poder alcançar um esclarecimento posterior. Desse modo, a consciência psicológica conserva em todo indivíduo seu caráter *post festum*. Esse conflito entre consciência individual e consciência de classe presente em todo proletário individual não é de modo algum casual. Afinal, a superioridade da forma de organização do Partido Comunista frente às outras organizações mostra-se precisamente porque nele – e nele pela primeira vez na his-

18. *Anti-Dühring*, MEW 20, pp. 155 ss., especialmente p. 158.

tória – o caráter prático e ativo da consciência de classe se afirma, por um lado, como princípio que influencia *diretamente* as ações singulares de todo indivíduo e, por outro, simultaneamente como fator que co-determina *conscientemente* o desenvolvimento histórico.

Esse duplo significado da atividade, sua relação simultânea com os portadores individuais da consciência de classe proletária e com a marcha da história, ou seja, a *mediação concreta entre o homem e a história*, é decisivo para o tipo da forma de organização que surge aqui. No antigo tipo de organização partidária – quer se trate de partidos burgueses ou de partidos operários oportunistas –, o indivíduo só pode se apresentar como "massa", apenas como "seguidor", como número. Max Weber[19] define muito corretamente esse tipo de organização: "É comum a todas que a um núcleo de pessoas que detém o controle *ativo* associem-se 'membros' com um papel essencialmente mais passivo, ao passo que a massa dos associados desempenha apenas um papel de objeto." Esse papel de objeto não é anulado pela democracia, pela "liberdade" que podem reinar nessas organizações; pelo contrário, é fixado e eternizado. A "falsa consciência", a impossibilidade objetiva de intervir pela ação consciente na marcha da história, reflete-se no plano da organização na impossibilidade de formar unidades políticas ativas (partidos), que estariam aptas para mediar a ação de cada membro individual e a atividade de toda a classe. Como essas classes e partidos não são ativos no sentido histórico objetivo,

19. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 169.

como sua atividade aparente pode ser apenas um reflexo do modo como são tratados fatalistamente por poderes históricos não compreendidos, todos os fenômenos resultantes da estrutura da consciência reificada e da separação entre consciência e ser, entre teoria e prática, acabam se manifestando. Isto é, enquanto *complexos globais*, eles se colocam de maneira meramente *contemplativa* em relação ao curso do desenvolvimento. Por conseguinte, neles se manifestam necessariamente, de maneira simultânea, duas concepções complementares e igualmente errôneas sobre a marcha da história: a sobrevalorização voluntarista da importância ativa do indivíduo (do líder) e a subestimação fatalista da importância da classe (da massa). O partido divide-se numa parte ativa e noutra passiva, sendo que esta deve ser acionada apenas ocasionalmente e sempre sob o comando daquela. A "liberdade" existente para os membros de tais partidos não é, conseqüentemente, mais do que a liberdade de julgar acontecimentos que se desenrolam de maneira fatalista ou os erros dos indivíduos. Emitem seu julgamento na condição de *espectadores* que participam mais ou menos desses acontecimentos, mas nunca com o centro de sua existência, com toda a sua personalidade. Pois tais organizações nunca podem integrar toda a personalidade dos membros, não podem nem mesmo aspirar a isso. Assim como todas as formas sociais de "civilização", essas organizações também se baseiam na mais exata e mecanizada divisão do trabalho, na burocratização, na ponderação e separação precisas de direitos e deveres. Os membros relacionam-se com a organização apenas por meio daquela parte abstratamente integrada de sua existência, e

essas relações abstratas se objetivam como direitos e deveres separados[20].

A participação efetivamente ativa em todos os acontecimentos, o comportamento efetivamente prático de todos os membros de uma organização só podem ser cumpridos com o envolvimento de toda a personalidade. Somente quando a ação numa comunidade torna-se um assunto pessoal e central de cada indivíduo participante, a separação de direito e dever, a forma organizacional de manifestação da separação entre o homem e sua própria socialização e sua fragmentação podem ser anuladas pelos poderes sociais que o dominam. Em sua descrição da constituição gentílica[21], Engels enfatiza exatamente essa diferença: "Em seu interior não há ainda nenhuma diferença entre direitos e deveres." Mas, segundo Marx[22], trata-se de uma característica particular das relações jurídicas que o direito, "por sua natureza, só possa existir na aplicação da mesma medida"; mas os indivíduos, necessariamente desiguais, "só são mensuráveis pela mesma medida quando colocados sob um mesmo ponto de vista [...] e não se vê mais nada neles, quando se abstrai todo o resto". Portanto, toda relação humana que rompe com essa estrutura, com a abstração da personalidade integral do homem, com sua subsunção a um ponto de vista abstrato, é um passo na direção da ruptura dessa reificação da

20. Uma boa descrição dessas formas de organização encontra-se nas teses sobre a organização do III Congresso (II, p. 6), em que são pertinentemente comparadas com a organização do Estado burguês.

21. *Ursprung der Familie*, MEW 21, pp. 152-5.

22. *Kritik des Gothaer Programmes*, MEW 19, p. 21.

consciência humana. Esse passo pressupõe, contudo, o *envolvimento de toda a personalidade*. Fica claro, assim, que as formas de liberdade nas organizações burguesas são apenas uma "falsa consciência" da ausência de liberdade real; ou seja, uma estrutura de consciência em que o homem *considera* de maneira formalmente livre sua integração num sistema de necessidades estranhas e confunde a "liberdade" formal dessa contemplação com a verdadeira liberdade. O aparente paradoxo de nossa afirmação anterior só pode ser resolvido com a compreensão de que a disciplina do Partido Comunista, a assimilação incondicional de toda a personalidade de cada membro na práxis do movimento são o único caminho possível para a realização da liberdade autêntica. E não apenas para o grupo que somente em tal forma de organização alcançou a alavanca para a conquista dos pressupostos sociais objetivos dessa liberdade, mas também para o indivíduo, para o membro singular do partido que apenas por essa via pode caminhar, *também por si mesmo*, em direção à realização da liberdade. Portanto, a questão da disciplina é, por um lado, uma questão prática elementar para o partido, uma precondição indispensável para o seu funcionamento efetivo. Mas, por outro, não é uma questão prática no sentido meramente técnico, e sim uma das questões *intelectuais* mais elevadas e importantes do desenvolvimento revolucionário. Essa disciplina, que só pode surgir como ato consciente e livre da parcela consciente, da vanguarda da classe revolucionária, não pode realizar-se sem seus pressupostos intelectuais. Sem o conhecimento – ao menos instintivo – desse nexo entre personalidade total e disciplina partidária para todo militante singular, essa

disciplina se fixa num sistema reificado e abstrato de direitos e deveres, e o partido sofre uma recaída no tipo de organização do partido burguês. Assim, torna-se compreensível que, por um lado, a organização manifeste objetivamente grande sensibilidade para o valor ou falta de valor revolucionário de concepções e tendências teóricas e que, por outro, pressuponha subjetivamente um grau muito alto de consciência de classe.

4.

Por mais importante que seja ter uma visão teoricamente clara dessa relação da organização partidária comunista com seus membros individuais, seria muito funesto deter-se nesse aspecto, isto é, tomar a questão da organização pelo seu aspecto ético formal. Pois a relação aqui descrita do indivíduo com a vontade conjunta, à qual ele se subordina com toda a sua personalidade, não concerne de modo algum – se considera isoladamente – somente ao partido comunista, mas foi, antes, um traço essencial de muitas seitas utópicas. De fato, algumas seitas podiam revelar esse aspecto ético e formal da questão da organização de maneira mais visível e evidente do que os partidos comunistas, precisamente porque elas o conceberam como princípio exclusivo ou pelo menos como o princípio decisivo por excelência e não como simples aspecto de *todo* o problema da organização. Mas, em sua unilateralidade ética e formal, esse princípio de organização anula a si mesmo: sua exatidão, que não significa que ele é ser já alcançado e realizado, mas simplesmente a

direção correta para o objetivo a ser realizado, deixa de ser algo correto com a dissolução da correta relação com a totalidade do processo histórico. Por isso, na elaboração da relação entre indivíduos e organização, concedeu-se um peso decisivo à essência do partido como princípio concreto de mediação entre o homem e a história. Pois somente quando a vontade coletiva reunida no partido é um fator ativo e consciente do desenvolvimento histórico, quando, por conseguinte, ela se encontra numa ação recíproca viva e permanente com o processo de transformação social, por meio do qual seus membros individuais entram igualmente numa ação recíproca viva com esse processo e com seus portadores, ou seja, a classe revolucionária, as exigências feitas aos indivíduos a partir desse momento podem perder seu caráter ético e formal. Por essa razão, ao tratar da questão de como manter a disciplina revolucionária do Partido Comunista, Lênin[23] colocou em primeiro plano a relação do partido com a massa e a validade de sua liderança política, além da dedicação de seus membros.

Porém, esses três momentos não podem ser separados uns dos outros. A concepção ética e formal da seita fracassa precisamente porque não é capaz de compreender a unidade desses fatores, a ação recíproca viva entre organização partidária e a massa desorganizada. Toda seita, por mais que sua atitude seja de recusa da sociedade burguesa, por maior que seja, subjetivamente, sua convicção de que um abismo a separa dessa sociedade, revela exatamente nesse ponto que, na essência de sua concepção da história, ela permanece

23. *Der "Radikalismus", die Kinderkankheit des Kommunismus*, pp. 6-7.

no campo burguês; que, por conseguinte, a estrutura da sua própria consciência tem um parentesco próximo com a consciência burguesa. Em última análise, esse parentesco pode ser atribuído a uma maneira similar de conceber a dualidade do ser e da consciência, à incapacidade de compreender sua unidade como processo dialético, como *o* processo da história. A partir dessa perspectiva, pouco importa se essa unidade dialética objetivamente existente é compreendida, em seu falso reflexo de seita, como um ser ou não-ser fixo; se atribuímos incondicionalmente às massas – de modo mitológico – o discernimento correto da ação revolucionária ou se defendemos a concepção de que a minoria "consciente" tem de agir *para* a massa "inconsciente". Esses dois casos extremos, mencionados apenas como exemplos, pois um tratamento mesmo que alusivo da tipologia das seitas ultrapassaria em muito o âmbito do nosso trabalho, assemelham-se entre si e à consciência burguesa quanto ao fato de que neles o verdadeiro processo histórico é considerado como separado do desenvolvimento da consciência da "massa". Se a seita age para a massa "inconsciente", no lugar dela, como sua representante, ela permite que a separação organizacional do partido frente às massas, historicamente necessária e, por isso, dialética, se fixe como algo permanente. Se, ao contrário, ela procura se integrar por completo ao movimento espontâneo e instintivo da massa, deverá então simplesmente igualar a consciência de classe do proletariado às idéias momentâneas, às sensações etc. das massas e perder todo critério para a avaliação objetiva da ação correta. Acaba caindo no dilema burguês entre voluntarismo e fatalismo. Coloca-

se numa perspectiva a partir da qual se torna impossível julgar quer as etapas objetivas, quer as subjetivas do desenvolvimento histórico. Ela é obrigada a sobrevalorizar excessivamente a organização ou a subestimá-la de modo igualmente excessivo. Deve tratar a questão da organização separadamente das questões gerais e práticas no sentido histórico, das questões de estratégia e tática.

Pois o critério e o sinalizador da relação correta entre partido e classe só podem ser descobertos na consciência de classe do proletariado. Por um lado, a unidade real e objetiva da consciência entre classe constitui o fundamento do vínculo dialético na separação organizacional entre classe e partido. Por outro, a inexistência de uma unidade, os diferentes graus de clareza e profundidade dessa consciência de classe nos diferentes indivíduos, grupos e camadas do proletariado condiciona a necessidade da separação organizacional entre o partido e a classe. Por isso, Bukharin[24] destaca corretamente que, numa classe com unidade interna, a formação do partido seria algo supérfluo. A questão é saber apenas se à autonomia organizacional do partido, ao desligamento entre essa parte e o todo da classe correspondem diferenças objetivas de estratificação na própria classe ou se o partido está separado da classe apenas em conseqüência do desenvolvimento de sua consciência, em conseqüência de ser condicionado pelo desenvolvimento da consciência dos membros e de sua reação a esse desenvolvimento. Naturalmente, seria insensato ignorar completamente as estratificações

24. *Klasse, Partei, Führer.* Die Internationale, IV, p. 22, Berlim, 1922.

econômicas objetivas no interior do proletariado. Porém, não se pode esquecer que essas estratificações não se baseiam de modo algum em diferenças objetivas, que pouco semelhantes àquelas que determinam objetiva e economicamente a separação das próprias classes. De fato, muitas vezes não podem ser consideradas nem mesmo como subespécies desses princípios de separação. Quando Bukharin enfatiza, por exemplo, que "um camponês que acabou de entrar numa fábrica é totalmente diferente de um operário que trabalha na fábrica desde criança", ele se refere, sem dúvida, a uma distinção "ontológica", mas que se situa num plano completamente diferente, assim como a outra diferença – mencionada igualmente por Bukharin – entre o operário da grande indústria moderna e o das pequenas oficinas. Isso porque, no segundo caso, trata-se de uma posição objetivamente distinta no processo de produção, ao passo que, no primeiro, apenas a situação individual (por mais típica que ela possa ser) é modificada no processo de produção. Neste caso, trata-se, portanto, da rapidez com que o indivíduo (ou a camada) é capaz de se adaptar, no que concerne à consciência, à sua nova situação no processo de produção, de quanto tempo os resquícios psicológicos de sua antiga situação de classe já abandonada atuam como entrave no desenvolvimento de sua consciência de classe. Já no segundo caso, a questão em jogo é saber se os interesses de classes, que resultam de maneira econômica e objetiva de tais situações distintas no interior do proletariado, são suficientemente fortes para produzir uma diferenciação no interior dos interesses objetivos de toda a classe. Aqui se trata, portanto, de saber se a própria consciência de classe objetiva, a consciência de classe atribuída[25], tem de ser pensada como diferenciada, como estratificada. Em contrapartida, no primeiro exemplo trata-se apenas de saber quais situações particulares – ou eventualmente típicas – da vida atuam como entrave na implementação dessa consciência de classe objetiva.

É claro que, teoricamente, apenas o segundo caso é realmente importante. Pois, desde Bernstein, o oportunismo sempre tentou, por um lado, apresentar as estratificações econômicas e objetivas no interior do proletariado como muito profundas e, por outro, dar uma ênfase tão forte à semelhança da "situação de vida" das várias camadas, proletárias, semiproletárias, pequeno-burguesas etc., que *a unidade e a autonomia da classe desapareceram nessa "diferenciação"*. (O programa de Görlitz do Partido Socialdemocrata Alemão é a última expressão, já clara, dessa tendência no plano organizacional.) É evidente que justamente os bolcheviques serão os últimos a ignorar a existência de tais diferenciações. Resta saber apenas qual *espécie* de ser, qual função lhes é atribuída na totalidade do processo histórico-social. Em que medida o conhecimento dessas diferenciações conduz aos problemas e medidas (sobretudo) de tática, aos problemas e medidas (sobretudo) de organização? À primeira vista, essa formulação do problema parece simplesmente levar a debates conceituais. No entanto, é preciso considerar que uma reunião organizacional – no sentido do Partido Comunista – pressupõe justamente a unidade da consciência, ou seja, a unidade do

25. Sobre esse conceito, cf. o ensaio "Consciência de classe".

ser social que lhe subjaz. Em contrapartida, uma coligação tática é totalmente possível e pode mesmo tornar-se necessária, se as circunstâncias históricas nas diferentes classes, cujo ser social é objetivamente distinto, provocarem movimentos que, embora determinados por diferentes causas, sob a perspectiva da revolução caminhem por certo tempo na mesma direção. Porém, se o ser social objetivo for realmente distinto, então essas direções iguais não podem ser "necessárias" no mesmo sentido, como no caso dos mesmos fundamentos de classe. Isso significa que somente no primeiro caso a mesma direção é a necessidade social, cuja entrada na empiria pode ser dificultava por diferentes circunstâncias, mas deve se impor com o tempo, enquanto no segundo caso foi somente uma combinação de diferentes circunstâncias históricas que provocou essa convergência de direção dos movimentos. Trata-se de circunstâncias favoráveis, que precisam ser exploradas taticamente, visto que normalmente se perdem, talvez de maneira irremediável. Naturalmente, a possibilidade de tal colaboração entre o proletariado e as camadas semiproletárias não é de modo algum casual, mas está necessariamente fundada *apenas* na situação de classe do proletariado: como o proletariado só pode se libertar por meio da aniquilação da sociedade de classes, ele é *obrigado* a conduzir sua luta de libertação também em favor das camadas oprimidas e exploradas. Mas o fato de *estas* lutarem ao seu lado ou no campo do inimigo é algo mais ou menos "contingente" para essas camadas com uma consciência de classe ainda confusa. Isso depende muito – como foi mostrado anteriormente – da tática correta do partido revolucionário do proletariado. Neste caso, portanto, onde a existência social das classes em ação é distinta, onde a ligação entre elas é mediada apenas pela missão mundial do proletariado, a colaboração *tática* – conceitualmente apenas ocasional, embora na práxis muitas vezes permanente – só pode interessar ao desenvolvimento revolucionário se as diversas organizações se mantiverem rigorosamente separadas. Pois o processo pelo qual as camadas semiproletárias compreendem que a sua libertação depende da vitória do proletariado é de tal modo complicado e está sujeito a oscilações tão grandes, que uma colaboração mais do que tática poderia prejudicar o destino da revolução. Torna-se então compreensível por que nossa questão tinha de ser formulada tão nitidamente: às estratificações no interior do próprio proletariado corresponde uma gradação semelhante (mesmo que mais fraca) do ser social objetivo, da situação de classe e, por conseguinte, da consciência de classe objetiva atribuída? Ou essas estratificações surgem apenas conforme a facilidade ou dificuldade com que essa consciência verdadeira se impõe nas camadas particulares, nos grupos e indivíduos do proletariado? Será que, por essa razão, as gradações objetivas na situação de vida do proletariado – sem dúvida existentes – determinam apenas a *perspectiva* a partir da qual devem ser observados os interesses momentâneos, que por certo aparecem como distintos, mas na verdade *coincidem objetivamente*, não apenas no plano da história mundial, mas também atual e imediatamente, ainda que nem todo operário possa reconhecê-los no mesmo instante? Ou, em vista de uma diferença objetiva no ser social, esses mesmos interesses podem se afastar uns dos outros?

Uma vez formulada a questão dessa maneira, não é mais possível haver dúvida na resposta. As palavras do *Manifesto comunista*, adotadas quase uma a uma nas teses do II Congresso sobre "o papel do partido comunista na revolução proletária", só são compreensíveis e coerentes se a existência econômica e objetiva do proletariado for reconhecida como unidade. Segundo elas, o "partido comunista não tem nenhum interesse divergente da classe operária como um todo e distingue-se dela porque tem uma visão geral de todo o seu percurso histórico e se esforça por defender não os interesses de grupos ou categorias profissionais particulares, mas os interesses da classe operária em seu conjunto". Mas então aquelas estratificações no proletariado, que conduzem aos diferentes partidos operários, à formação do Partido Comunista, não são estratificações econômicas e objetivas do proletariado, mas gradações na marcha de desenvolvimento de sua consciência de classe. Não há categorias particulares de operários predeterminadas diretamente por sua existência econômica a se tornarem comunistas, assim como também não há um operário individual que tenha nascido comunista. Todo operário nascido na sociedade capitalista e crescido sob sua influência tem de percorrer um caminho mais ou menos árduo de experiências, a fim de conseguir compreender corretamente sua própria situação de classe.

Na luta do partido comunista, está em jogo a consciência de classe do proletariado. Sua separação organizacional da classe não significa, neste caso, que ele queira lutar *pelos* interesses da classe *no lugar* da própria classe (como fizeram os blanquistas, por exemplo). Mesmo que ele o faça, o que por vezes pode acontecer no

curso da revolução, isso não ocorre, em primeira instância, devido às finalidades objetivas da luta em questão (as quais só podem ser conquistadas ou mantidas ao longo do tempo pela própria classe), mas com o intuito de estimular e acelerar o processo de desenvolvimento da consciência de classe. Afinal, o processo da revolução é equivalente – em escala histórica – ao processo de desenvolvimento da consciência de classe proletária. O fato de a organização do Partido Comunista se desligar de amplas massas da própria classe baseia-se na estratificação da consciência dentro da classe, mas pode, ao mesmo tempo, promover o processo de ajuste dessas categorias no nível mais alto de conciência que se possa alcançar. A autonomia organizacional do Partido Comunista é necessária para que o proletariado possa encarar sua própria consciência de classe imediatamente como figura histórica; para que, em todo acontecimento da vida cotidiana, aquela tomada de posição que implica o interesse da classe em seu conjunto se apresente de maneira clara e compreensível a todo operário; para que a própria existência como classe seja elevada à consciência de toda a classe. Enquanto a forma de organização das seitas afasta artificialmente a consciência de classe "correta" (se esta conseguir prosperar em tal isolamento abstrato) da vida e do desenvolvimento da classe, a forma de organização dos oportunistas significa o ajuste dessas estratificações da consciência no nível mais baixo possível ou, na melhor das hipóteses, num nível médio. É evidente que cada uma das ações efetivas da classe são determinadas amplamente por essa média. Mas como essa média não é algo determinável estática e estatisticamente, e sim é uma conseqüência do processo revolu-

cionário, então é evidente também que uma organização que se apóie na média encontrada está destinada a entravar o seu desenvolvimento e mesmo a rebaixar o seu nível. Em contrapartida, a elaboração clara da mais elevada possibilidade que existe *objetivamente* num dado instante, ou seja, a autonomia organizacional da vanguarda consciente, é propriamente um meio de ajustar a tensão entre essa possibilidade objetiva e o nível de consciência efetivo da média de um modo que promove a revolução.

A autonomia organizacional é sem sentido e reconduzirá ao sectarismo se, ao mesmo tempo, não tiver como significado a consideração *tática* e ininterrupta pelo nível de consciência das massas mais amplas e atrasadas. Vemos nesse caso a importância de uma teoria correta para a organização do Partido Comunista. Ela deve representar a possibilidade mais elevada e objetiva de ação proletária. Mas, para isso, a precondição indispensável é o discernimento teórico correto. Uma organização oportunista revela uma sensibilidade muito menor para as conseqüências de uma teoria errônea do que uma organização comunista, e isso se deve a várias razões: a organização oportunista consiste na combinação mais ou menos frouxa de elementos heterogêneos que visa a ações meramente ocasionais; suas ações são impelidas pelos movimentos inconscientes e irrefreáveis das massas em vez de serem dirigidas realmente pelo partido; a coesão organizacional do partido é essencialmente uma hierarquia entre dirigentes e funcionários, fixada numa divisão mecanizada do trabalho. (A aplicação errada e constante de teorias incorretas leva, inevitavelmente, à destruição do partido, mas isso é uma outra questão.) O caráter eminen-

temente prático da organização comunista, sua essência como partido de luta, pressupõe, por um lado, uma teoria correta, já que, do contrário, tal organização fracassaria rapidamente com as conseqüências de uma teoria errada; por outro, essa forma de organização produz e reproduz o discernimento teórico correto quando eleva de maneira consciente e em termos organizacionais a sensibilidade da forma de organização para as conseqüências de uma atitude teórica. Capacidade de ação e capacidade para a autocrítica, para a autocorreção, para o aperfeiçoamento teórico, encontram-se, portanto, numa interação indissolúvel. Mesmo teoricamente, o partido comunista não age no lugar do proletariado. Se a sua consciência de classe é algo processual e fluido em relação ao pensamento e à ação de toda a classe, isso tem de se refletir na forma organizacional dessa consciência de classe, isto é, no Partido Comunista. Com a diferença, porém, de que nele se objetivou um grau mais elevado de consciência em termos organizacionais: diante do sobe e desce mais ou menos caótico no desenvolvimento dessa consciência no interior da própria classe, da alternância de explosões que revelam uma maturidade da consciência de classe muito superior a todas as previsões teóricas, com estados semiletárgicos de imobilidade, de passividade e de continuidade apenas subterrânea do desenvolvimento, coloca-se aqui a ênfase consciente da relação entre a "finalidade última" e a ação atual e necessária no presente[26]. Portanto, o caráter processual e dialético da cons-

---

26. Sobre a relação entre finalidade última e ação presente, ver o ensaio "O que é marxismo ortodoxo?".

ciência de classe transforma-se, na teoria do partido, em dialética conscientemente manipulada.

Logo, essa interação dialética ininterrupta entre teoria, partido e classe, esse direcionamento da teoria para as necessidades imediatas da classe, não significam de modo algum a dissolução do partido na massa do proletariado. Os debates sobre a frente única revelaram, em quase todos os adversários dessa tática, a falta de concepção dialética e de compreensão sobre a função real do partido no processo de desenvolvimento da consciência do proletariado. Não falo daqueles mal-entendidos que conceberam a frente única como imediata reunificação organizacional do proletariado. Mas o temor de que o partido pudesse perder o seu caráter comunista por uma aproximação muito grande às palavras de ordem aparentemente "reformistas", por uma coligação com os oportunistas, mostra que ainda há um grande número de comunistas que não confia totalmente na teoria correta, no autoconhecimento do proletariado como conhecimento de sua situação objetiva numa determinada etapa do desenvolvimento histórico, nem na imanência dialética da "finalidade última" em cada palavra de ordem, compreendida corretamente do ponto de vista revolucionário; mostra que eles freqüentemente ainda seguem as seitas, agindo pelo proletariado em vez de deixar que suas ações estimulem o processo real de desenvolvimento de sua consciência de classe. Pois essa adaptação da tática do Partido Comunista àqueles aspectos da vida da classe, nos quais precisamente parece emergir a consciência de classe correta – embora talvez sob uma forma errônea – não implica de modo algum a disposição incondicional para

satisfazer a vontade momentânea das massas. Pelo contrário, justamente porque o partido se empenha em alcançar o ponto mais elevado daquilo que é objetiva e revolucionariamente possível – e a vontade momentânea das massas é muitas vezes a parte mais importante, o sintoma mais importante disso –, ele é obrigado às vezes a se colocar contra as massas; sente a necessidade de mostrar-lhes o caminho correto pela negação de sua vontade imediata. É obrigado a contar com o fato de que somente *post festum* e após árduas experiências a massa compreenderá aquilo que é correto na perspectiva do partido.

Mas nem esta nem aquela possibilidade de colaboração com as massas devem ser generalizadas como esquema de tática universal. O desenvolvimento da consciência de classe proletária (ou seja, o desenvolvimento da revolução proletária) e o do partido comunista são, na verdade – do ponto de vista da história mundial –, o mesmo processo. Eles se condicionam mutuamente, portanto, da maneira mais íntima na práxis cotidiana, *embora o seu crescimento concreto não apareça como o mesmo processo nem possa mostrar um paralelo contínuo*. Pois o modo como esse processo se desenrola, a forma como são preparadas certas modificações objetivas e econômicas na consciência do proletariado e, sobretudo, o modo como se forma a interação entre partido e classe no interior desse desenvolvimento não podem ser reduzidos a "leis" esquemáticas. Certamente, o despertar do partido, sua consolidação tanto exterior como interior não ocorrem no espaço vazio do isolamento sectário, mas em meio à realidade histórica, na interação dialética e ininterrupta com a crise econômica e objetiva e

com as massas revolucionadas por ela. Pode acontecer de o curso do desenvolvimento – como na Rússia entre as duas revoluções – oferecer ao partido a possibilidade de alcançar uma plena clareza interna antes das lutas decisivas. Mas também pode suceder, como em alguns países da Europa central e ocidental, que a crise revolucione amplas massas de maneira tão extensa e rápida que elas se tornem parcialmente comunistas também no plano da organização, antes de conquistarem os pressupostos internos de consciência próprios dessas organizações, de maneira que surgem partidos comunistas de massas que devem se tornar partidos realmente comunistas somente no curso das lutas etc. Por mais ramificada que essa tipologia da formação dos partidos possa ser, por mais que os partidos comunistas possam dar a impressão de que, em certos casos extremos, crescem organicamente a partir de uma crise econômica em conformidade com a lei, o passo decisivo, a reunião consciente e interna da vanguarda revolucionária numa organização, ou seja, o surgimento real de um partido comunista, *permanece como o ato consciente e livre dessa própria vanguarda consciente.* Para tomarmos dois casos extremos como exemplo, a situação não muda em nada se um partido relativamente pequeno e internamente coeso se desenvolver num grande partido de massa, mediante a interação com as amplas camadas do proletariado, ou se, após várias crises internas, um partido de massa surgido espontaneamente se transformar num partido de massa comunista. Pois a essência teórica de todos esses fenômenos permanece a mesma: a superação da crise ideológica, a luta pela consciência de classe correta do proletariado. A partir

desse ponto de vista, é perigoso para o desenvolvimento da revolução superestimar o fator da inevitabilidade desse processo e admitir que qualquer tática seria capaz de fazer com que uma série de ações, para não falarmos do próprio curso da revolução, se auto-superassem mediante uma intensificação automática e alcançassem objetivos mais distantes. Em igual medida, seria funesto acreditar que a melhor ação do maior e mais bem organizado partido comunista pudesse conseguir mais do que liderar corretamente o proletariado na luta por um objetivo a que ele próprio aspira, ainda que de maneira não totalmente consciente. Por certo, também seria errado considerar nesse caso o conceito do proletariado de modo apenas estático e estatístico. "O conceito da massa modifica-se justamente no decorrer da luta", diz Lênin. O Partido Comunista é uma *forma autônoma* da consciência de classe do proletariado que serve ao interesse da revolução. Do ponto de vista teórico, é preciso compreendê-lo corretamente nessa relação dialética dupla: ao mesmo tempo como *forma* dessa consciência e forma *dessa consciência*, ou seja, ao mesmo tempo como um fenômeno independente e subordinado.

5.

Essa separação precisa – embora em constante alteração e adaptação às circunstâncias – entre acordo tático e organizacional na relação do partido com a classe assume, como problema interno do partido, a forma de uma unidade entre questões táticas e de organização. Para essa vida interna do partido, mais do que para as

questões tratadas anteriormente, dispomos apenas das experiências do partido russo como passos reais e conscientes em direção a uma realização da organização comunista. Nos tempos de suas "doenças infantis", os partidos não-russos tendiam muitas vezes para uma concepção sectária do partido. Mais tarde, além da influência propagandística e organizacional do partido sobre a massa e da sua vida voltada para o "exterior", eles tendem a desprezar sua vida "interna". Evidentemente, isso também é uma "doença infantil", determinada em parte pelo rápido surgimento de grandes partidos de massa, pela sucessão quase ininterrupta de decisões e ações importantes, pela necessidade para os partidos de viverem voltados "para o exterior". Porém, compreender a relação causal que conduziu a um erro não significa absolutamente conformar-se com ele. Sobretudo quando a maneira correta de agir para o "exterior" mostrar abertamente o quanto é insensato fazer uma distinção entre tática e organização na vida interior do partido, e quão fortemente essa unidade interna influi na ligação íntima entre a vida do partido voltada "para o interior" (isso é válido ainda que essa distinção empírica, que todo partido comunista herdou do ambiente em que surgiu, pareça provisoriamente quase insuperável). Sendo assim, a partir dessa experiência imediata e cotidiana, é preciso que todos lembrem que a centralização organizacional do partido (com todos os problemas de disciplina que dela resultam e constituem apenas a sua outra face) e a capacidade de tomar iniciativas táticas são conceitos que se condicionam mutuamente. Por um lado, o fato de uma tática almejada pelo partido poder influir nas massas pressupõe que

elas consigam se impor dentro do próprio partido. E isso não apenas no sentido mecânico, recorrendo à disciplina para garantir que cada elemento do partido seja firmemente controlado pela autoridade central e que, enquanto membros reais de uma vontade coletiva, eles ajam voltados para o mundo exterior; mas também no sentido de que o partido torna-se uma formação tão homogênea, que qualquer mudança de direção da luta passa a significar o reagrupamento de todas as forças, que qualquer alteração de atitude reflete em cada membro do partido. Em suma, nessa formação, a sensibilidade da organização para mudar o rumo, elevar a combatividade, recuar etc. atinge seu ápice. Esperamos que não seja mais necessário explicar que isso não significa uma "obediência cega". Pois claro está que é justamente essa sensibilidade da organização a revelar em pouco tempo o que há de falso em cada palavra de ordem, no modo como elas são aplicadas na prática; é justamente essa sensibilidade a promover a possibilidade de uma autocrítica saudável e produtiva[27]. Por outro lado, é evidente que a coesão organizacional firme do partido lhe confere não apenas a capacidade objetiva de agir, mas, ao mesmo tempo, cria a atmosfera interna que possibilita uma intervenção enérgica nos acontecimentos, um aproveitamento das oportunidades que eles oferecem. Desse modo, em virtude de sua própria dinâmica

27. "Com as devidas alterações, vale para a política e para os partidos aquilo que vale para os indivíduos. Um homem inteligente não comete erros; tais pessoas não existem e não podem existir. Inteligente é aquele que não comete erros muito importantes e que sabe como corrigi-los rápida e facilmente." Lenin, *Der Radikalismus* [...], p. 17.

interna, uma centralização realmente completa de todas as forças do partido tem de impulsioná-lo em direção à atividade e à iniciativa. Em contrapartida, a sensação de que a organização não se encontra suficientemente consolidada por força acaba inibindo e paralisando as decisões táticas e até mesmo as posições teóricas fundamentais do partido. (Basta pensarmos, por exemplo, no Partido Comunista Alemão na época do Kapp-Putsch.)

"Para um partido comunista", dizem as teses sobre a organização do III Congresso, "não há período em que a organização do partido não possa ser politicamente ativa." O caráter permanentemente tático e organizacional não apenas da disposição revolucionária para o combate mas também da própria atividade revolucionária só pode ser compreendido corretamente se a unidade composta pela tática e pela organização também for totalmente compreendida. Pois, se a tática for separada da organização, se ambas não for possível perceber o mesmo processo de desenvolvimento da consciência de classe proletária, o conceito de tática cairá inevitavelmente no dilema do oportunismo e do golpismo. Nesse caso, a "ação" terá dois possíveis significados: o de um ato isolado da "minoria consciente" para tomar o poder, ou o de alguma coisa simplesmente adaptada aos desejos das massas, de algo "reformista", enquanto à organização caberá o mero papel técnico de "preparar" a ação. (A concepção de Serrati e seus seguidores, bem como a de Paul Levi permanecem nesse nível.) No entanto, o caráter duradouro da situação revolucionária não significa que a tomada do poder por parte do proletariado poderia se dar a qualquer momento. Significa apenas que, em conseqüência da situação geral e objetiva da economia, toda alteração dessa situação, todo movimento nas massas provocado por ela contêm uma tendência que pode sofrer uma mudança revolucionária e ser explorada pelo proletariado para fazer evoluir sua consciência de classe. Nesse contexto, porém, a evolução interna da expressão independente dessa consciência de classe, isto é, do Partido Comunista, constitui um fator de primeira ordem. O caráter revolucionário da situação exprime-se primeiramente e de modo mais flagrante na estabilidade cada vez menor das instituições sociais, provocada, por sua vez, pela estabilidade cada vez menor do equilíbrio das forças e dos poderes sociais, em cuja colaboração se baseia a sociedade burguesa. A autonomização e a formação da consciência de classe proletária só podem fazer sentido para o proletário se de fato incorporarem *para ele*, a todo instante, *exatamente o sentido revolucionário desse instante*. Por conseguinte, numa situação objetivamente revolucionária, a validade do marxismo revolucionário significa muito mais do que a mera validade "geral" de uma teoria. E justamente por ter se tornado bastante atual e prática, a teoria tem de se transformar no guia de cada passo cotidiano. Todavia, isso só é possível quando a teoria se despojar por completo de seu caráter puramente teórico, quando ela se tornar inteiramente dialética, ou seja, quando superar na prática toda oposição entre o geral e o particular, entre a lei e o caso individual "subsumido" a ela, portanto, entre a lei e sua aplicação e, ao mesmo tempo, toda oposição entre a teoria e a prática. A tática e a organização dos oportunistas da "Realpolitik", baseadas no abandono do método dialético, satisfazem as exigências do momento renunciado à firmeza do fundamento teórico, mas, por

outro lado, justamente em sua prática diária, sucumbem ao esquematismo rígido das suas formas de organização reificadas e da sua rotina tática. Em contrapartida, o Partido Comunista deve se adaptar perfeitamente às exigências concretas do momento e, portanto, preservar e manter viva dentro de si mesmo a tensão dialética do apego ao "objetivo final". Para os indivíduos, isso pressuporia uma "genialidade" com a qual uma *Realpolitik* revolucionária jamais poderia contar. No entanto, de modo algum esta é obrigada a isso, uma vez que a elaboração consciente do princípio de organização comunista é a melhor maneira para se realizar o processo de educação nesse sentido, no sentido que leva à dialética prática na vanguarda revolucionária. Pois essa unidade composta pela tática e pela organização e a necessidade de conduzir imediatamente ao campo organizacional toda aplicação da teoria, toda etapa tática constituem o princípio correlativo, empregado conscientemente, contra a rigidez dogmática a que se encontra constantemente exposta toda teoria adotada por indivíduos crescidos no capitalismo com uma consciência reificada. Esse perigo é tanto maior quanto o fato de esse mesmo ambiente capitalista, que cria a esquematização da consciência, assumir sempre novas formas em seu atual estado de crise e se tornar sempre inatingível para uma compreensão esquemática. O que hoje é correto amanhã pode não ser. O que até determinada intensidade é salutar pode ser fatal se ultrapassá-la ou não aingi-la. Como diz Lênin[28] a respeito de certas formas do dogmatismo comunista, "basta dar um pequeno passo adiante – aparentemente na mesma direção –, e a verdade se transforma num erro".

28. *Ibid.*, p. 80.

Pois o combate aos efeitos da consciência reificada é um processo longo, que requer lutas obstinadas e no qual não se podem estabelecer nem uma forma determinada de tais efeitos, nem o conteúdo de determinados fenômenos. Porém, o domínio da consciência reificada sobre os homens de hoje atua justamente nesse sentido. Se a reificação for superada num certo ponto, surge instantaneamente o risco de que o estado de consciência dessa superação se solidifique numa nova forma igualmente reificada. Se os operários que vivem sob o capitalismo precisam superar a ilusão de que as formas econômicas e jurídicas da sociedade burguesa constituem o meio "eterno", "racional" e "natural" dos seres humanos; se, portanto, eles precisam quebrar o respeito excessivo que sentem pelo meio social a que estão acostumados, após tomarem o poder e derrubarem a burguesia numa luta de classes aberta, a "soberba comunista", como a intitulava Lênin, pode se tornar tão perigosa quanto a pusilanimidade menchevique que anteriormente enfrentava a burguesia. Justamente pelo fato de o materialismo histórico dos comunistas – corretamente compreendido e em oposição radical às teorias oportunistas – partir do princípio de que a evolução da sociedade produz constantemente coisas *novas*, sobre tudo no sentido qualitativo[29], toda organização comu-

29. Os debates sobre a acumulação já abordavam esse ponto. Ele foi tratado de maneira mais rigorosa nas controvérsias sobre a guerra e o imperialismo. Cf. Zinoviev contra Kautsky, *Gegen den Strom*, p. 321. Lênin o analisa de modo especialmente perspicaz em seu discurso por ocasião do II Congresso do Partido Comunista Russo sobre o capitalis-

nista precisa estar preparada para reforçar, tanto quanto possível, sua própria sensibilidade em relação a toda nova forma de manifestação, sua capacidade de *aprender* com todos os aspectos da evolução. Ela precisa impedir que as armas que garantiram a vitória de ontem se tornem hoje, em conseqüência da sua paralisação, um obstáculo para a luta futura. "Precisamos aprender com os comerciantes", diz Lênin no discurso citado por nós sobre as tarefas dos comunistas na nova política econômica.

Flexibilidade, capacidade de transformar e adaptar a própria tática e organização rigorosamente coesa são apenas dois lados da mesma coisa. Todavia, esse sentido mais profundo da forma de organização comunista raramente é compreendido em toda a sua extensão, mesmo nos círculos comunistas. E, no entanto, de sua aplicação correta depende não apenas a possibilidade da ação correta, mas também a capacidade de desenvolvimento interno do Partido Comunista. Lênin insiste obstinadamente na recusa de todo utopismo em relação ao material humano, com o qual a revolução deve ser feita e levada à vitória: esse material consiste necessariamente em indivíduos criados na sociedade capitalista e corrompidos por ela. Porém, a recusa de

mo estatal: "Um capitalismo estatal na forma que conhecemos não é analisado por nenhuma teoria em nenhuma obra pela simples razão de que todas as idéias normalmente associadas a esse termo estão relacionadas ao governo burguês e à ordem social capitalista. Todavia, nós possuímos uma ordem social que abandonou o trilho do capitalismo e ainda não encontrou outro, pois não é a burguesia quem comanda esse Estado, mas o proletariado. Depende de nós, do Partido Comunista e da classe operária o tipo de capitalismo estatal que teremos".

esperanças ou de ilusões utópicas não significa absolutamente que se deve aceitar com fatalismo o reconhecimento desse fato. Uma vez que seria uma ilusão utópica esperar que os homens são capazes de se transformar interiormente enquanto o capitalismo existir, é preciso procurar e encontrar *medidas e garantias organizacionais* adequadas para contrariar os efeitos desastrosos dessa situação, corrigir imediatamente seu aparecimento inevitável e eliminar as excrescências produzidas por eles. O dogmatismo teórico é apenas um caso especial daqueles fenômenos de solidificação aos quais todo indivíduo e toda organização estão continuamente expostos no meio capitalista. A reificação[30] capitalista da consciência acarreta simultaneamente uma superindividualização e uma coisificação mecanicista dos homens. Por um lado, a divisão do trabalho que não se baseia na natureza humana acaba enrijecendo esquematicamente os indivíduos, tornando-os autômatos de sua própria atividade e escravos da rotina. Por outro, porém, ela intensifica ao mesmo tempo a consciência de cada um, que se tornou vazia e abstrata por não ter conseguido satisfazer e realizar sua personalidade na própria atividade, até transformá-la num egoísmo brutal e ávido por honra e posses. Essas tendências persistirão necessariamente também no Partido Comunista, que nunca pretendeu transformar a natureza interna dos seus membros com um milagre. Tanto mais que as necessidades da ação oportuna também impõem uma divisão objetiva e ampla do trabalho, que inevitavelmente con-

30. Cf. a respeito o ensaio "A reificação e a consciência do proletariado".

têm os riscos de solidificação, de burocratismo, de corrupção etc.

A vida interna do partido é um combate constante contra essa herança capitalista. O instrumento decisivo de luta no plano da organização só pode ser a convocação dos militantes para que eles participem *com toda a sua personalidade* da atividade partidária. Somente quando a função no partido não for um cargo, que eventualmente seria exercido com toda dedicação e probidade, mas mesmo assim não passaria de um cargo; quando, ao contrário, a atividade de todos os membros se reportar de todas as maneiras possíveis ao trabalho partidário; quando essa atividade for alternada conforme a possibilidade objetiva, somente então os membros do partido alcançarão, com toda a sua personalidade, uma relação ativa com a totalidade da vida partidária e com a revolução e deixarão de ser meros especialistas, submetidos necessariamente ao risco da solidificação interior[31]. Aqui se mostra mais uma vez a unidade indissolúvel entre tática e organização. Toda hierarquia de funcionários no partido, absolutamente inevitável numa situação de luta, deve basear-se na adequação de um tipo determinado de aptidão para as exigências objetivas de uma determinada fase da luta. Se o desenvolvimento da revolução ultrapassar essa fase, uma simples modificação da tática, e mesmo uma modificação

31. Pode-se consultar a esse respeito a seção muito interessante sobre imprensa partidária nas teses sobre organização do III Congresso. Essa exigência é expressa muito claramente no parágrafo 48. Mas toda a técnica de organização, como a relação da fração parlamentar com o Comitê Central, a alternância entre trabalho legal e ilegal etc., é baseada nesse princípio.

das formas de organização (por exemplo, a passagem da ilegalidade para a legalidade), não seriam de todo suficientes para uma reorganização efetiva em vista de uma ação doravante correta. É preciso ocorrer simultaneamente uma reorganização da hierarquia de funcionários no partido; a escolha das pessoas precisa ser adequada de maneira precisa à nova forma de luta[32]. Evidentemente, isso não pode ser realizado sem "falhas" nem crises. O partido comunista seria uma fantástica e utópica ilha bem-aventurada no mar do capitalismo, se o seu desenvolvimento não estivesse constantemente sujeito a esses perigos. A novidade decisiva em sua organização é apenas o fato de ele combater de forma cada vez mais consciente esse perigo interno.

Se cada membro do partido se empenhar com toda sua personalidade, com toda sua existência, na vida do partido, o mesmo princípio de centralização e de disciplina deve zelar pela relação recíproca e viva entre a vontade dos membros e a da liderança do partido, e para garantir que a vontade e os desejos, as sugestões e as críticas dos membros sejam devidamente considerados pela liderança. Justamente pelo fato de que toda decisão do partido tem de atuar nas ações do conjunto dos militantes, toda palavra de ordem deve dar origem aos atos dos membros individuais, nos quais estes colocam em jogo toda sua existência física e moral. Eles não apenas têm condições de iniciar sua crítica, mas tam-

32. Cf. a respeito o discurso de Lênin no Congresso panrusso de trabalhadores metalúrgicos, em 6/3/1922, bem como no II Congresso do Partido Comunista Russo, sobre as conseqüências da nova política econômica no plano da organização partidária.

bém são obrigados a proceder desse modo, a fazer valer nesse momento sua experiência, suas reflexões etc. Se o partido consiste numa mera hierarquia de funcionários, isolada da massa dos membros comuns, aos quais geralmente cabe apenas o papel de espectadores, se a ação do partido como um todo é apenas ocasional, nasce então nos membros uma certa indiferença, misto de confiança cega e apatia, em relação às ações cotidianas do partido. Sua crítica, na melhor das hipóteses, pode ser uma crítica *post festum* (em congressos etc.), que raramente exerce uma influência determinante na orientação correta das ações no futuro. Em contrapartida, a participação ativa de todos os membros na vida cotidiana do partido, a necessidade de comprometer-se com toda sua personalidade em toda ação do partido são o único meio de obrigar a liderança partidária a tornar suas resoluções realmente compreensíveis para os membros, de convencê-los da sua validade, pois, do contrário, para eles seria impossível implementá-las corretamente. (Quanto mais o partido estiver inteiramente organizado, quanto mais funções importantes forem atribuídas a cada membro – por exemplo, como membro de uma fração do sindicato etc. –, tanto mais forte será essa necessidade.) Por outro lado, já antes da ação, mas também no decorrer dela, essas discussões têm de provocar a interação viva entre a vontade coletiva do partido e a do Comitê Central; modificando-se, corrigindo-se etc., elas têm de influir na passagem efetiva da decisão ao ato. (Também aqui essa interação aumenta conforme o grau de centralização e disciplina.) Quanto mais profundamente essas tendências se impõem, mais desaparece a contraposição abrupta e

sem mediações entre a liderança e as massas, transmitida pela estrutura dos partidos burgueses; a mudança da hierarquia de funcionários intensifica ainda mais esse desaparecimento. E a crítica, por ora ainda inevitavelmente *post festum*, metamorfoseia-se cada vez mais intensamente num intercâmbio de experiências *concretas e universais*, táticas e organizacionais, direcionadas de maneira igualmente intensa para o futuro. A liberdade é justamente – como já sabia a filosofia clássica alemã – algo prático, uma atividade. E somente quando o Partido Comunista se torna um mundo de atividade para todos os seus membros é que pode superar o papel de espectador do homem burguês diante do curso inevitável dos acontecimentos que ele não consegue compreender e de sua forma ideológica, a liberdade formal da democracia burguesa. A separação entre direitos e deveres só é possível mediante a separação entre a liderança ativa e a massa passiva, mediante a ação da liderança como *representante* da massa, portanto mediante uma ação fatalista e contemplativa da massa. A verdadeira democracia, a anulação da separação entre direitos e deveres não é nenhuma liberdade formal, mas uma *atividade* solidária e internamente coesa dos membros de uma vontade coletiva.

A questão da "purificação" do partido, tão caluniada e difamada, é apenas o lado negativo do mesmo problema. Aqui, como em todas as questões, também é preciso trilhar o caminho da utopia à realidade. Assim, por exemplo, a exigência das 21 condições do II Congresso de que todo partido legal tem de empreender, de tempos em tempos, tais purificações se mostrou uma exigência utópica, incompatível com a fase de desenvolvi-

mento dos partidos de massa nascentes do Ocidente. (O III Congresso também se manifestou de maneira muito reservada sobre essa questão.) Apesar disso, a formulação dessa exigência não foi um "erro". Pois ela designa clara e nitidamente a *direção* que o desenvolvimento interno do Partido Comunista deve tomar, ainda que as circunstâncias históricas venham a determinar a *forma* de implementação desse princípio. Exatamente porque a questão da organização é a questão mais profunda e intelectual do desenvolvimento revolucionário, era de vital importância trazer tais problemas à consciência da vanguarda revolucionária, mesmo que momentaneamente eles não pudessem ser realizados na prática. Porém, o desenvolvimento do Partido Russo mostra de forma esplêndida o significado prático dessa questão, não apenas para a vida interna do próprio partido, mas também para sua relação com amplas massas de todos os trabalhadores, conforme se conclui novamente a partir da unidade indissolúvel entre tática e organização. A purificação do partido na Rússia ocorreu de maneiras muito distintas, conforme as diferentes etapas do desenvolvimento. Na última, efetuada no outono do ano passado, foi introduzido várias vezes o princípio extremamente interessante e significativo de que as experiências e os julgamentos dos operários e camponeses sem partido fossem aproveitados, de que essas massas fossem chamadas a participar no trabalho de purificação do partido. Não que o partido tivesse de aceitar cegamente a partir de então todo julgamento dessas massas. Estaria disposto a levar suas sugestões e rejeições em consideração, contanto que elas eliminassem em grande medida os elementos corruptos, que se tornaram burocratas, alienados das massas e não confiáveis do ponto de vista revolucionário[33].

Desse modo, essa questão interna e particular mostra, num estágio mais desenvolvido do Partido Comunista, a relação mais íntima entre classe e partido. Mostra que a separação nítida no plano da organização da vanguarda consciente em relação às grandes massas é apenas um aspecto do processo, unitário mas dialético, de desenvolvimento de toda a classe e de sua consciência. Mas mostra simultaneamente que quanto mais clara e energicamente esse processo mediar as necessidades do instante pelo seu significado histórico, tanto mais clara e energicamente poderá compreender, utilizar, desenvolver e julgar o militante individual em sua atividade isolada. O partido, enquanto totalidade, supera as separações reificadas de nações, profissões etc. de acordo com as formas de manifestação da vida (economia e política) e por meio da sua ação dirigida à unidade e à coesão revolucionárias, a fim de produzir a verdadeira unidade da classe proletária. Do mesmo modo, devido à sua organização rigorosamente coesa, à disciplina férrea que dela decorre, à exigência de engajamento de toda a sua personalidade, o partido rompe para cada um de seus membros os invólucros reificados que anuviam a consciência do indivíduo na sociedade capitalista. O fato de este ser um processo longo e de estarmos

33. Cf. o artigo de Lênin no *Pravda* de 21/9/1921. Não é preciso avançar nas argumentações para perceber que essa medida organizacional é, ao mesmo tempo, uma medida tática brilhante para aumentar a autoridade do Partido Comunista e consolidar sua relação com as massas trabalhadoras.

apenas em seu início não pode e não deve nos impedir de aspirar a conhecer, com toda a clareza possível atualmente, o *princípio* que aqui se manifesta: a aproximação do "reino da liberdade" como exigência do operário dotado de consciência de classe. Precisamente pelo fato de o nascimento do Partido Comunista só poder ser obra consciente do operário dotado de consciência de classe é que nesse caso todo passo em direção ao conhecimento correto é simultaneamente um passo para a realização desse conhecimento.

Setembro de 1922.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adler, M., 14-5, 82
Andler, E., 424
Aquino, Tomás de, 240
Aristóteles, 240
Avenarius, F., 257

Bacon, F., 244
Ballod, K., 188
Bauer, O., 111 s., 120-2
Bebel, A., 522
Bergbohm, 235
Bergson, H., 239
Berkeley, G., 243, 279
Bernstein, E., 21, 70, 77, 109, 123, 125, 132, 364, 420, 512, 538, 569
Blanqui, J., 109, 126
Bloch, E., 323 s., 382
Böhme, J., 244
Bordiga, C., 8
Brandler, H., 34
Briand, A., 420
Bukharin, N., 41, 410, 567-8
Burke, E., 235

Carlyle, T., 168, 378, 417
Comte, A., 82, 318
Copérnico, N., 474
Corneille, P., 353
Cunow, H., 153
Cusa, Nicolau de, 297

Descartes, R., 242, 276
Dietzgen, J., 55, 58
Dilthey, W., 315
Dostoiévski, F. M., 472
Dühring, E., 466
Dvorjak, H., 315

Eckhart (Mestre), 385
Eckstein, F. A., 111
Engels, F., 19, 40, 45-7, 54-7, 67 s., 73, 87, 94, 134, 139, 143, 153 s., 178, 224, 228, 278 s., 337 s., 393 s., 425-30, 445, 449, 453, 461, 466, 471, 503 s., 522, 538, 551, 558

Espinosa, B. de, 242-3, 252, 291 s., 298, 304
Ésquilo, 353

Feuerbach, L., 17, 22, 44, 55, 63, 95, 124, 186, 372, 377, 385, 393
Fichte, J. G., 6, 42, 89 s., 256, 261 s., 275, 288, 292, 322, 386
Fischer, R., 34
Fludd, R., 244
Frederico II da Prússia, 439
Friesland (= Ernst Reuter), 489

Galilei, G., 285
Goethe, J. W. von, 294
Goldmann, L., 23

Hamann, J. G., 239, 294
Hegel, G. W., 3, 5, 21-2, 24-6, 42-4, 55-60, 65 s., 89-97, 105 s., 115 ss., 125 s., 136, 153, 156, 186, 193, 266, 270, 275, 278, 291-308, 317-24, 328-9, 337-49, 356, 360, 363, 377 s., 398, 403, 407 s., 430, 432, 452
Heidegger, M., 23, 26
Helvécio, C. A., 283
Heráclito, 360
Herzen, A., 160
Hess, M., 22, 43-6
Hilferding, R., 232, 534
Hobbes, T., 212
Holbach, P. H., 283
Holst, R., 8
Horthy v. Nagybauya, N., 33, 35
Hugo, C., 236
Hume, D., 243, 279

Jacobi, F. H., 386
Jellinek, G., 236

Kant, I., 19, 22, 89 s., 99, 124, 223, 240-1, 247 ss., 263-70, 277-93, 327 s., 386, 394 s., 408, 436
Kapp, W., 9, 582
Karner, 152
Károlyi, A., 546
Kautsky, K., 3, 21, 439 s., 471, 505, 512, 518, 535, 554
Kelsen, H., 237
Kemal Pasha, 495, 549
Kepler, J., 285
Kerensky, A., 546
Kierkegaard, S., 3, 22
Kornilov, L. G., 522
Korsch, K., 36
Kroner, R., 22
Kun, B., 7, 10, 12, 36

Landler, E., 12, 33, 35
Lask, E., 258
Lassalle, F., 42-3, 47, 317, 387, 409
Leibniz, G. W., 242-3, 254, 291
Lênin, V. I., 7 ss., 11, 13, 18 ss., 32, 35, 41, 53, 57, 118, 485, 490, 494 s., 500, 505, 508, 513 s., 518-20, 523, 540, 548, 579, 585 s.

Lensch, P., 420, 513
Levi, P., 490 s., 582
Lifschitz, M., 46 s.
Locke, J., 284
Löwith, K., 22
Lunatcharski, A. V., 14
Lutero, M., 283, 380
Luxemburgo, R., 3, 13, 52-3, 105-32 *passim*, 234, 365, 444, 480, 489-522 *passim*, 528 s., 535-8, 558

Mach, E., 68, 80, 84, 257
Maimon, S., 255, 397
Marat, J. P., 166
Marx, K., 3, 16 s., 21 ss., 29-31, 51-61, 63-78, 84-97, 105-21, 124-7, 133-40, 150 s., 158, 162 s., 175 ss., 183-90, 193-204, 207 ss., 220, 225, 229, 233, 242, 270 s., 276, 279-80, 307 ss., 314, 320 ss., 326, 337 ss., 347 ss., 356 s., 366 s., 376 ss., 393 ss., 400, 404, 407 s., 418, 420 ss., 428 ss., 435, 439, 447, 449 ss., 465, 470, 473 s., 503, 525, 538, 555, 562
Masslov, A., 34
Mehring, F., 47, 139, 439 s.
Mignet, F., 166
Millerand, A., 420
Münzer, Th., 382

Napoleão, 159, 439
Natorp, P., 240
Newton, I., 278
Nietzsche, F., 374
Noske, G., 132
Novalis, 302

Pannekoek, A., 8, 471, 512 s., 529, 535
Parvus (= Alexander Helphand), 420 s.
Platão, 240, 296 s., 397-400
Plekhanov, G. V., 22, 47, 55 s., 282 s., 284
Poincaré, H., 257
Proclo, 407
Proudhon, P. J., 83, 115, 121, 326, 451, 469

Quesnay, F., 234

Ranke, L. von, 137
Revái, J., 37
Ricardo, D., 81, 110, 113 s., 135, 162, 178, 234, 417, 446
Rickert, H., 82, 258, 311 s., 317 s., 399
Riegl, A., 315
Rodbertus, J. K., 115
Ropshin (= Boris Savinkov), 477
Rousseau, J.-J., 285, 436
Rühle, O., 513

Sartre, J.-P., 23
Say, J. B., 119
Scheidemann, P., 132
Schelling, F. W., 25, 297
Schiller, F. von, 286 s.
Schopenhauer, A., 60, 397

Schmidt, K., 503
Serrati, G. M., 495, 512, 533, 582
Shakespeare, W., 353
Simmel, G., 3, 213, 321
Sismondi, J., 83, 115, 119, 168, 313, 446
Smith, A., 113, 135, 234, 417
Sócrates, 374
Sombart, W., 420
Sorel, G., 3
Spencer, H., 82, 318
Spengler, O., 374
Stahl, F., 235
Stálin, J. V., 34, 41
Stammler, W., 237
Ströbel, H., 512
Struve, P. B. von, 54, 420
Susmann, M., 49
Szabó, E., 3, 145
Szamuely, T., 7

Terracini, 8
Thalheimer, A., 34
Tolstoi, L. N., 380
Trotski, L. D., 34, 500
Tugan-Baranovski, M. I., 121, 123, 232, 420

Vaihinger, H., 257
Vico, G., 242
Voltaire, J. F., 235
Vorländer, K., 56-7

Warski, A., 490
Weber, M., 3, 214, 317, 560
Windelband, W., 258
Wittvogel, K. A., 42
Wundt, W., 238

Zenão, 408
Zetkin, K., 490, 512
Zinoviev, G. J., 9, 12